aimer
les philosophes

Hegel

Une philosophie de la réconciliation

illes Marmasse
SORBONNE

ellipses

La collection « Aimer les philosophes » laisse le champ libre à des spécialistes pour livrer une lecture personnelle de l'auteur ou du courant philosophique qui est au cœur de leur vie spirituelle. Un cheminement de pensée enthousiaste en compagnie des classiques de notre tradition.

La difficulté de l'hégélianisme est légendaire. Elle tient à l'abstraction de l'œuvre hégélienne et à son organisation « systématique ». Mais aussi à ses paradoxes : affirmation des pouvoirs de l'esprit mais aussi du caractère inéliminable du sensible, attachement à la raison et néanmoins invocation constante de l'expérience, valorisation du « tout » qu'accompagne un éloge répété de la liberté individuelle...

Sont-ce là des contradictions mortelles ? Une manière de répondre à cette question est de noter que Hegel, comme il le revendique d'ailleurs, est le fils de son temps, lequel est un temps de bouleversement. Hegel est le témoin du passage de l'Ancien Régime à l'Europe post-révolutionnaire. En science, il assiste au débat entre la vision mécaniciste et la vision organiciste de la nature ; en art, à l'affrontement du classicisme et du romantisme ; en religion, au conflit de la foi et du savoir...

L'originalité de l'hégélianisme est de considérer la contradiction comme inévitable. Mais de ne pas s'y arrêter non plus. Car il y a à ses yeux, dans l'expérience, une tendance fondamentale à l'unification – à la « réconciliation » – des opposés. Un des buts de cet ouvrage est de montrer la puissance d'une philosophie qui refuse de s'enfermer dans une doctrine singulière, et cherche le principe qui, de l'intérieur, pourrait unifier l'ensemble des points de vue et des objets de la pensée.

Gilles Marmasse est professeur à l'université de Poitiers après avoir été maître de conférences à l'université Paris-Sorbonne. Outre plusieurs traductions et éditions critiques de textes hégéliens, il a notamment publié *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit* (Kimé, 2008), *Force et fragilité des normes. Les principes de la philosophie du droit de Hegel* (PUF, 2011) et *L'histoire hégélienne entre malheur et réconciliation* (Vrin, 2015).

9 782340 023604

www.editions-ellipses.fr

YB 8=

aimer
les philosophes

sous la direction de Ugo Batini et Guillaume Tonning

SORBONNE III

Hegel

Une philosophie de la réconciliation

Gilles Marmasse

ellipses

aimer les philosophes

- *Schopenhauer*, Ugo Batini
- *Descartes*, Frédéric Berland
- *Kant*, Christophe Bouriau, Aude Mertens
- *Leibniz*, Valérie Debuiche
- *Rousseau*, Jean-Marc Durand-Gasselin
- *Levinas*, Robert Legros
- *Machiavel*, Thierry Ménissier
- *Aristote*, Anne Merker
- *Platon*, Létitia Mouze
- *Épicure*, Pierre Navarro
- *Spinoza*, Ariel Suhamy
- *Nietzsche*, Guillaume Tonning
- *Les Stoïciens*, Christelle Veillard

ISBN 9782340-023604
©Ellipses Édition Marketing S.A., 2018
32, rue Bargue 75740 Paris cedex 15

Le Code de la propriété intellectuelle n'autorisant, aux termes de l'article L. 122-5.2° et 3°a), d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective », et d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite » (art. L. 122-4).
Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit constituerait une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.editions-ellipses.fr

Contexte

Cpli 01

BIBLIOTHÈQUE DE LA SORBONNE
13, RUE DE LA SORBONNE - 75257 PARIS CEDEX 05
CONTACTS : 01 40 46 30 97 - info@biu.sorbonne.fr

Inv. : A/532325

SU ppn : 224615777

Cote : YB 8 = 2194

D00123379 7

1. Le projet hégélien face à Kant et Fichte

Une des originalités les plus notables de la philosophie de Hegel est sa prétention à penser l'expérience tout entière. Alors que, dans l'histoire de la philosophie, bien des prédécesseurs de Hegel proposent des doctrines centrées sur des objets en nombre limité et d'emblée intellectualisés (par exemple Dieu comme créateur de l'univers, la notion de substance, le sujet transcendantal...), Hegel élève à la dignité de thèmes philosophiques les objets les moins attendus : par exemple, et parmi bien d'autres, le système solaire, la physiologie végétale, les traitements de la folie, l'imagination symbolique, le droit de propriété chez les Romains, l'œuvre de Shakespeare, la religion chinoise... Mais, comme on le verra, ces contenus ne sont pas étudiés sur le mode de l'énumération. Ils sont examinés dans leur dynamique d'ensemble et leurs relations réciproques. L'ambition de Hegel est de rendre compte de l'expérience comme d'un mouvement d'auto-formation par lequel ce qui existe gagne progressivement en objectivité et en autonomie.

Toutefois, si le monde hégélien se caractérise par le progrès, celui-ci n'est ni simple ni tranquille. L'échec, l'injustice et la mort y sont des menaces permanentes. Hegel ne cache rien des conflits ni des contradictions qui habitent le réel. Quels sont alors ces antagonismes et comment en rendre compte ? Sont-ils le dernier mot de ce qui est ? Pour comprendre la réponse que Hegel donne à ces questions, il faut le replacer dans son contexte historique et philosophique.

Hegel est le témoin de décennies de changements historiques violents, qui, s'ils ont chacun produit une forte déception, n'interdisent pourtant pas une certaine foi dans l'amélioration de l'humanité. La Révolution française, avant de se transformer en un régime de Terreur, a exprimé la volonté de gouverner l'État d'une manière qui le réconcilie avec la volonté des citoyens. Napoléon, même s'il a été défait par des nations refusant les constitutions *a priori* (selon l'expression hégélienne) qu'il cherchait à leur imposer, a tenté

d'étendre à toute l'Europe une organisation politique cohérente. Enfin, pense Hegel, les États protestants d'Allemagne ont su abolir en leur sein les derniers vestiges de féodalité au profit d'un exercice du pouvoir basé, lui aussi, sur le vouloir commun des citoyens – ce qui n'empêche malheureusement pas l'Allemagne de rester écartelée entre la Prusse et l'Autriche.

Philosophiquement, l'Allemagne est alors surtout marquée par l'œuvre de Kant et la transformation que Fichte impose au kantisme. La pensée de Kant (1724-1804) a notamment pour trait propre de contester la capacité de la pensée humaine (« finie ») à connaître l'absolu, que Kant définit comme l'« inconditionné ». Pour l'auteur de la *Critique de la raison pure*, la pensée théorique ne peut être valide qu'en se cantonnant à un champ d'investigation clos, celui des phénomènes sensibles. La raison théorique est limitée et incapable de connaître les « choses en soi », c'est-à-dire les choses telles que Dieu les connaîtrait. L'enquête métaphysique est dès lors frappée de caducité : il est inutile de prétendre définir et caractériser adéquatement l'âme, le monde en sa totalité ou Dieu lui-même. Par ailleurs, Kant insiste sur la séparation de la sensibilité et de la raison. La loi morale est rationnelle, dit-il, pour autant qu'elle ne doit rien à l'inclination sensible. Ainsi, une action mue par le désir d'être heureux, ou même par l'amour d'autrui, ne pourrait revendiquer d'être morale à strictement parler. Corrélativement, la liberté, en son sens le plus fort, s'analyse comme la capacité à être autonome, c'est-à-dire à obéir à la seule raison, indépendamment des penchants sensibles. L'homme est ainsi distendu entre deux mondes hétérogènes : le sensible et l'intelligible. Cette scission a des effets politiques, Kant ne cessant de montrer les obstacles à l'instauration d'une politique « morale ». En effet, les hommes tendent à donner libre cours à leurs passions. Pour cette raison, ils ont besoin d'un maître pour les gouverner rationnellement : mais qui garantira la vertu d'un tel maître ?

La pensée de Fichte (1762-1814), quant à elle, reprend des aspects essentiels du kantisme, tout en cherchant à le fonder rigoureusement et à restaurer l'unité de l'homme. Que retient Fichte de Kant ? D'abord que l'esprit individuel – chez Fichte : le moi – est l'objet naturel de l'investigation philosophique. Fichte s'inscrit dans la « révolution copernicienne » revendiquée

par Kant. Il ne s'agit plus de parler directement, par exemple, du monde en tant qu'il existerait indépendamment de l'esprit, mais des principes de la connaissance et de l'action tels qu'ils se développent nécessairement dans l'esprit humain. C'est d'une enquête sur le moi qu'il faut attendre la résolution des problèmes traditionnels de la métaphysique. Ensuite, aux yeux de Fichte comme de Kant, la liberté comme autodétermination est la clé de voûte de tout système philosophique. Pour Fichte, cela signifie notamment que la connaissance ne s'explique qu'à partir de la tendance du moi à se développer et à se rendre indépendant du donné. C'est en lien avec son effort constant pour s'autonomiser que le moi en vient à « poser » un objet sur lequel agir, c'est-à-dire à le tenir pour réellement existant et pour essentiellement transformable.

Pourtant, les critiques adressées au kantisme sont spectaculaires chez Fichte. En particulier, Fichte récuse le concept d'une « chose en soi » qui constituerait la cause première positive de toute connaissance. Pour Fichte, il existe certes un dehors de l'esprit. Toutefois la connaissance a pour point de départ, non pas une chose extérieure, mais l'intuition par le moi de son activité. Cette activité étant finie (puisque le moi n'est pas Dieu), elle apparaît au moi comme un donné sensible... Ainsi l'objet tel que nous le connaissons et sur lequel nous agissons est *entièrement* l'œuvre de l'esprit fini.

Par ailleurs, Fichte s'en prend à la séparation, chez Kant, du théorique (c'est-à-dire de la connaissance, objet de la *Critique de la raison pure*) et du pratique (c'est-à-dire de l'action, objet de la *Critique de la raison pratique*). Kant pensait que les impératifs pratiques ne conduisent à aucun savoir d'objet. Pour Fichte, à l'opposé, la connaissance est le résultat de l'action plutôt que de la contemplation. Ainsi Fichte ouvre la voie à la reconnaissance du rôle du désir dans la construction des représentations, thème que ses successeurs, et Nietzsche en particulier, reprendront avec force.

De Kant, Hegel conserve non moins que Fichte l'idée de la révolution copernicienne. L'individu spirituel n'est pas soumis à un monde donné qu'il lui faudrait contempler passivement et qui lui prescrirait des devoirs. Bien plutôt, l'homme construit son savoir et les principes de son agir à partir d'exigences internes. Hegel retient également l'insistance de Kant sur la

rationalité. Il admet que l'universel est le critère de la rationalité, même si, comme on le verra, il déplace la définition de l'universel (ou plutôt : distingue un universel d'« entendement » de type kantien, qu'il critique, et un universel « spéculatif » comme principe d'unité immanente, qu'il valorise). En outre, de Fichte, Hegel retient la prise au sérieux du devenir et l'idée du primat de l'agir. L'absolu n'est pas une substance immobile mais un sujet qui tend à la complétude. Pour autant, Hegel reproche à Kant les dualismes qu'il maintient. Et il fait grief à Fichte (avec une certaine injustice, il faut le dire) d'être incapable d'admettre un monde extérieur indépendant du sujet.

Quelle est cependant l'inspiration la plus fondamentale de Hegel ? Un passage de la préface de la *Phénoménologie de l'esprit* aide à répondre à la question. Dans ce texte, Hegel critique avec véhémence la conception de l'absolu comme simple « jeu de l'amour avec lui-même », au sens où la vie de l'absolu serait tranquillement souveraine, et toujours égale à elle-même. Une telle conception dit Hegel, « sombre dans l'édification et même dans la fadeur, lorsque manquent en elle le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif » (*Phénoménologie*, p. 69-70). Comme on le voit, Hegel ne récuse pas l'idée que l'absolu serait l'objet de la philosophie. Mais il soutient que la vie de cet absolu consiste en une série de processus par lesquels il souffre et lutte. Quel est le sens de ces efforts ? Rompre avec ses formes insatisfaisantes pour se réaliser pleinement. Le négatif, dans cette citation, désigne à la fois l'inadéquation qu'il faut surmonter et le moteur du développement. La complétude, donc, n'est pas atteinte d'emblée, elle ne peut être que le terme d'un processus, comme solution de difficultés et de complications inévitablement rencontrées.

Alors qu'une certaine tradition philosophique considère la contradiction et le devenir comme ne pouvant être pris au sérieux par la philosophie – la contradiction apparaissant comme ce qui bloque toute pensée et le devenir comme une marque d'imperfection –, Hegel s'installe de manière décidée dans la contradiction et la processualité. Il tend à montrer ce que ces aspects de l'expérience ont d'indispensable. La vie de l'absolu, toujours « inquiète », consiste à se dépasser en surmontant des obstacles sans cesse renaissants. L'idée séminale de l'hégélianisme est de considérer un absolu engagé dans

une métamorphose douloureuse de soi-même. Pour cette raison : « il faut dire de l'absolu qu'il est essentiellement résultat, qu'il n'est qu'à la fin ce qu'il est en sa vérité ; et c'est précisément en cela que consiste sa nature, qui est d'être [...] un sujet, ou un advenir à soi-même » (*ibid.*).

Toutefois, cette métamorphose n'est pas chaotique. Elle est aimantée, on l'a dit, par une quête de complétude. On retrouve ici l'influence de Fichte. De même que le moi, chez Fichte, s'efforce de transformer le non-moi pour se reconnaître et se poser en lui, et qu'il a pour but final d'être indépendant à l'égard de tout ce qui n'est pas la raison, l'absolu, chez Hegel, s'efforce de rendre compte de lui-même et d'être autonome à l'égard de toute chose, intérieure comme extérieure. Cette aspiration est multiforme et constitue la clé de chaque processus étudié. Aux yeux de Hegel, la chose même est un sujet actif qui se produit lui-même. Mais, à l'encontre de Fichte (ou au moins du premier Fichte), Hegel soutient que l'objet à étudier en philosophie ne se réduit pas au moi humain. C'est l'ensemble de l'expérience, y compris la logique et la nature, qui se caractérise par un tel dynamisme émancipateur.

Quelle est la complétude que vise toute phase de l'expérience ? Elle n'est autre que la *liberté* qui consiste, dit Hegel, à entretenir avec l'altérité un rapport de réconciliation. Comme on le verra cependant, de multiples processus demeurent irréconciliés ou se soldent par un accommodement seulement rudimentaire ou marqué par une violence irréductible. Toutefois l'enjeu du progrès d'ensemble est de parvenir à des formes de conciliation authentiquement respectueuses de l'altérité, et telles que le sujet soit susceptible de les justifier par lui-même. L'idée clé de l'hégélianisme est de prendre au sérieux la contradiction, mais de refuser tout autant de la voir comme un terme indépassable. Le présent ouvrage se propose d'analyser, à grands traits, l'idée de la réconciliation chez le Hegel de la maturité.

2. De Stuttgart à Iéna...

Hegel naît à Stuttgart en 1770 dans un milieu de moyenne bourgeoisie cultivée. Son père est un employé de rang mineur de l'administration ducale. Selon la formule qu'il emploie dans un texte de jeunesse, *La constitution de l'Allemagne*, l'Allemagne d'alors – le Saint Empire romain germanique – « n'est plus un État ». Elle est morcelée en une multitude de territoires miniatures sous l'autorité théorique de l'empereur, lequel est issu de la maison d'Autriche. Quelques décennies plus tard, les guerres napoléoniennes entraîneront l'abolition du Saint Empire. Par la suite encore, à la suite du congrès de Vienne, la « Confédération germanique » reprendra en grande partie les limites du Saint Empire, mais avec un nombre de territoires réduit. Même si Hegel ne pourra se satisfaire d'une forme étatique qui reste dissociée, notamment du fait de l'inégalité entre grands et petits États, il se félicitera, on l'a dit, de ce que les États allemands renoncent progressivement à leur caractère féodal.

Stuttgart, donc, est la capitale du duché de Wurtemberg, et Hegel, après le lycée, reçoit une bourse du duc régnant qui lui permet d'entrer au séminaire luthérien de Tübingen. Mais il est vite écœuré par l'étroitesse intellectuelle de ses maîtres et la surveillance tatillonne imposée aux élèves. Il refusera, après le séminaire, d'embrasser l'état ecclésiastique. À Tübingen, il a pour compagnons de chambrée deux autres futurs géants de la pensée allemande : Schelling (1775-1854), qui deviendra lui-même philosophe et succédera à Hegel à l'université de Berlin, et Hölderlin (1770-1843), poète au destin tragiquement marqué par la folie. Les années de séminaire sont aussi celles de la Révolution française. L'anecdote selon laquelle les jeunes gens auraient planté un arbre de la liberté est d'une authenticité discutable, mais il est certain que les événements de Paris ont un retentissement extraordinaire dans cette région d'Allemagne si proche de la France. On peut imaginer que, dès cette époque, Hegel a le sentiment que ses écrits ultérieurs expliciteront : engouement pour la Révolution française en tant qu'elle exprime la volonté de gouverner l'État selon des principes intellectuels (« une émotion sublime a régné en ce temps-là, l'enthousiasme de l'esprit

a fait frissonner le monde »), désarroi face à la Terreur (« la situation la plus effroyable et la plus cruelle »). Des années plus tard, à l'été 1820, alors que Hegel dîne à Dresde dans une auberge avec quelques étudiants, ceux-ci ont la surprise de le voir commander une bouteille de champagne : c'était en effet un 14 juillet...

Au terme des années de séminaire – nous sommes en 1796 – Hegel se résout à gagner sa vie par le précepteurat. Il est d'abord engagé par une riche famille de Berne, les Steiger, puis à Francfort par la famille Gogel. Plusieurs textes importants marquent ces années, pour la plupart centrés sur la religion : idée d'une religion populaire, sur le modèle de la religion grecque, susceptible de restaurer l'unité de l'homme et de la société (*Le fragment de Tübingen*) ; mise en évidence du triste contraste entre la religion de liberté prêchée par le Christ et la dimension autoritaire des Églises chrétiennes (*La positivité de la religion chrétienne*) ; opposition, cette fois, du judaïsme, considéré comme religion légaliste, et du christianisme, considéré comme religion d'amour (*L'esprit du christianisme et son destin*). Les années de Francfort, où Hegel connaît semble-t-il un épisode dépressif, sont aussi marquées par la découverte du pouvoir réconciliateur de la philosophie : l'unité, considère-t-il dès lors, n'est pas à chercher dans la reviviscence d'une religion du passé mais dans la science spéculative.

C'est seulement en 1801 que Hegel entame son parcours universitaire. Il est en effet invité par son ancien condisciple de Tübingen, Schelling, à le rejoindre à l'université d'Iéna. Schelling, de cinq ans plus jeune que Hegel, y a été nommé professeur à l'âge de vingt-cinq ans. Hegel lui, à trente et un ans, commence par soutenir une thèse, et ne sera ensuite que *Privatdozent*, c'est-à-dire enseignant non titulaire, rémunéré par ses étudiants. Il publie des articles, notamment dans la revue qu'il fonde avec Schelling, le *Journal critique de philosophie*. Les années d'Iéna sont difficiles financièrement et psychologiquement. D'une liaison avec sa logeuse naît un fils en 1807, Ludwig, que Hegel confiera d'abord au soin d'une famille amie, les Frommann, avant de l'accueillir des années plus tard, une fois qu'il est marié, dans son propre foyer à Heidelberg. Par la suite, ce fils s'engagera dans l'armée des Indes néerlandaises et mourra en 1831 à Batavia, l'actuelle Jakarta.

Dans le paysage intellectuel allemand, Iéna n'est certes pas une ville secondaire. Elle appartient au grand-duché de Saxe-Weimar, dont le prince alors régnant, Carl August, a pour principal ministre Goethe. L'université d'Iéna bénéficie dans les années qui précèdent l'arrivée de Hegel d'une série de personnalités de premier plan : Schiller, professeur d'histoire de 1789 à 1799 ; Fichte, professeur de philosophie de 1794 à 1799 ; mais également les frères August Wilhelm et Friedrich Schlegel, qui, avec Novalis, donnent son impulsion au premier romantisme allemand.

Schiller, qui avait écrit *Les brigands* en 1781 et *Don Carlos* en 1787, publie en 1789 un article important sur l'histoire : « Qu'appelle-t-on histoire universelle, et pourquoi l'étudie-t-on ? » qui contient une thèse que Hegel reprendra : « Autant le savant de profession s'étudie à isoler sa science de toutes les autres, autant le philosophe s'efforce d'étendre le domaine de la sienne et de rétablir le lien qui l'unit aux autres sciences. [...] Là où le savant de profession sépare, l'esprit philosophique réunit. » Fichte publie à Iéna la première version de son ouvrage *La doctrine de la science*. Il y défend, comme on l'a dit, l'idée d'une conscience qui pose elle-même ses contenus de manière nécessaire, dans un effort pour assurer son autonomie théorique et pratique face au réel. Enfin, dans la revue *L'Athenäum*, de 1798 à 1800, Friedrich Schlegel donne son programme à la poésie romantique : unifier philosophie et poésie, génialité et critique, « rendre la poésie vivante et sociale et la vie et la société poétiques ». Selon lui, la poésie romantique a pour essence d'être éternellement en devenir et de ne pouvoir être achevée, car sa seule loi est que le poète ne peut supporter aucune loi.

Or c'est à Iéna que Hegel écrit son premier chef-d'œuvre, la *Phénoménologie de l'esprit*. Texte déroutant et obscur à bien des égards, mais également d'un extraordinaire brio. La rédaction de l'ouvrage s'étend d'octobre 1805 à janvier 1807. Si les premiers feuillets sont imprimés à Bamberg en février 1806, les derniers envois du manuscrit n'ont lieu qu'en octobre 1806. Le texte de la préface est quant à lui remis à l'imprimeur en janvier 1807. Le mois d'octobre 1806, toutefois, marque aussi la bataille d'Iéna

qui voit la victoire des Français commandés par Napoléon sur les Prussiens. La ville est occupée par les troupes napoléoniennes, l'université est fermée, et Hegel doit quitter la ville.

3. ... Et d'Iéna à Berlin

Hegel déménage à Bamberg, dans le nord de la Bavière, pour occuper, de mars 1807 à novembre 1808, le poste de directeur de la *Gazette de Bamberg*. Son activité journalistique est peu créative, car la *Gazette* contient surtout des annonces administratives et des informations locales. Les nouvelles politiques sont soumises à une surveillance stricte et doivent être décalquées des journaux français, eux-mêmes assujettis à la plus sévère censure. Cela n'empêche pas Hegel de se faire tancer par l'autorité de tutelle pour avoir transmis quelques détails qu'il a lui-même recueillis sur l'entrevue entre Napoléon et le Tsar Alexandre Ier à Erfurt en octobre 1808. Il quitte finalement Bamberg pour devenir directeur du lycée luthérien de Nuremberg. Dans ce cadre, il assure le cours de philosophie, dont le texte a été publié sous le titre de *Propédeutique philosophique*. C'est à Nuremberg également qu'il se marie, sa femme, Maria von Tucher, appartenant à une vieille famille de la ville. Mais, surtout, il y rédige le second grand ouvrage de sa carrière, la *Science de la logique*.

En 1816, Hegel est enfin nommé professeur d'université, à Heidelberg. Il y publie, un an plus tard, la première version de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, destinée à servir de support à son enseignement. Plus qu'un livre, l'*Encyclopédie* est un projet : celui de présenter les traits fondamentaux de l'expérience (« l'absolu » ou « l'Idée ») de manière méthodique (« systématique »). Elle est aussi un cadre, car elle définit l'ordonnancement des objets d'étude (l'Idée comme logique, comme nature et comme esprit) dans lequel s'inscriront à leur tour les autres publications et les cours oraux. Par exemple, la *Science de la logique* est posée comme la première partie du système, et les *Principes de la philosophie du droit* comme la présentation de l'esprit objectif, deuxième temps de la philosophie de l'esprit.

C'est en 1818 que Hegel est appelé à Berlin, à la nouvelle université fondée quelques années auparavant par Wilhelm von Humboldt. Disons un mot de la Prusse du premier tiers du XIXe siècle, dont Berlin est la capitale. Comme rappelé plus haut, le royaume, alors dirigé par Frédéric-Guillaume III, est défait par les armées napoléoniennes en 1806. Toutefois, si Berlin est un temps occupé, le pays reste indépendant et devient rapidement un lieu de rassemblement pour les Allemands qui aspirent à la revanche. Sous l'impulsion de ministres énergiques, comme Stein et Hardenberg, le pays se modernise : le servage et les corvées sont abolis, la règle qui interdisait aux non-nobles d'acquérir des terres est abandonnée, les châtiments corporels dans l'armée sont supprimés, les Juifs connaissent un début d'émancipation, une bureaucratie fondée sur la compétence se met en place... Ce sont, entre autres, ces aspects que Hegel valorise dans les *Principes de la philosophie du droit*. Sa thèse paradoxale est que la Prusse a fait sa révolution, toutefois non par les armes mais par la culture.

Cependant, le régime présente des aspects plus sombres. Après l'assassinat de l'activiste pro-autrichien Kotzebue par un étudiant nationaliste en 1819, une répression politique se met en place. Les réformateurs libéraux et nationalistes, qualifiés de « démagogues », sont privés de leurs postes, exilés ou emprisonnés. Un élève de Hegel, Asverus, est arrêté, et le philosophe doit intervenir pour le faire libérer. On cite l'anecdote d'un autre étudiant, Henning, emprisonné dans une cellule donnant sur la rivière Spree, auquel Hegel rend visite en barque nuitamment... La question des relations de Hegel avec le régime prussien est discutée. D'un côté, il y a chez lui un incontestable légitimisme et une réelle hostilité à l'égard de l'opposition politique déclarée, qu'il comprend comme un ferment de guerre civile. D'un autre côté, il théorise la nécessité d'un parlement dans l'État moderne – et ceci alors même que le roi Frédéric-Guillaume III refuse avec opiniâtreté de mettre en place, en Prusse, une assemblée parlementaire nationale. Il lui arrive de fréquenter la famille princière, mais, après sa mort, le gouvernement prussien fera appel à Schelling pour lui succéder, Schelling étant considéré comme un anti-hégélien...

Toujours est-il que, dans les années 1820, ses cours sont assidûment fréquentés. Parmi ses étudiants, certains deviendront célèbres comme le poète Heinrich Heine et le compositeur Felix Mendelssohn. On raconte que le jeune Schopenhauer programma en 1820 son enseignement au même horaire que Hegel, persuadé de capter instantanément son public tout entier. Las ! Schopenhauer n'eut que quatre auditeurs et, écœuré, mit un terme à sa carrière académique... Pour autant, Hegel échoue régulièrement à se faire élire à l'Académie des sciences. Et il a le plus grand mal à obtenir la nomination de son disciple Edouard Gans, d'origine juive, à l'université (Gans sera finalement recruté comme professeur de droit après sa conversion – factice – au christianisme ; et il aura pour étudiant Karl Marx...). La revue qu'il fonde, les *Annales de critique scientifique*, reste confidentielle. La légende d'un Hegel en position de souveraineté intellectuelle et institutionnelle durant les années de Berlin doit sans doute être révisée. À Berlin, il publie de nouvelles versions, fortement augmentées, de l'*Encyclopédie* (1827 et 1830), ainsi que les *Principes de la philosophique du droit* (1820). Mais une part importante de son œuvre est aussi constituée de ses cours, que ses disciples éditeront après sa mort : notamment les *Leçons sur la philosophie de l'histoire, sur l'esthétique, sur la philosophie de la religion* et *sur l'histoire de la philosophie*. Les éditeurs posthumes republieront également l'*Encyclopédie* et les *Principes de la philosophie du droit* accompagnés d'addenda qui proviennent des cahiers de notes des auditeurs de Hegel.

Hegel fait plusieurs voyages : en Hollande (1822), à Vienne (1824) et à Paris (1827). Sa correspondance multiplie les allusions à ses soirées au théâtre ou à l'opéra, preuve qu'il est aussi capable de se divertir. En 1831, une épidémie de choléra se déclare en Europe. C'est la cause de la mort soudaine de Hegel, le 13 novembre 1831. Dans une addition de la philosophie de l'esprit de l'*Encyclopédie*, on trouve une peinture des Allemands qui vaut largement comme autoportrait : « Nous sommes bien connus comme penseurs profonds, auxquels, toutefois, il n'arrive pas rarement d'être sans clarté ; nous voulons concevoir la nature intime des choses, et leur connexion nécessaire. Nous vivons de préférence dans l'intériorité du cœur et de la pensée... De là vient que nous passons un peu lentement à l'action. » La difficulté de la pensée

de Hegel désarçonne souvent. Elle se traduit, autant chez ses disciples que chez ses adversaires, par une extraordinaire diversité d'interprétations. Paradoxalement, c'est à l'époque de ses plus grandes difficultés matérielles et morales qu'il met au point les principes de son système et produit ses écrits les moins aisés à lire. Plus tard, avec l'accession à la notabilité, voire à une certaine gloire, son discours se fait moins ésotérique.

Hegel le dit avec force : « Chacun est de toute façon un *fils de son temps* ; ainsi la philosophie est elle aussi *son temps appréhendé en pensées*. Il est tout aussi sot de rêver qu'une quelconque philosophie surpasse le monde présent, son monde, que de rêver qu'un individu saute au-delà de son temps » (*Principes de la philosophie du droit*, p. 132). Lui-même est extraordinairement marqué par le milieu intellectuel de sa jeunesse, en particulier par les cercles de Tübingen et d'Iéna, qui découvrent avec enthousiasme le kantisme et, d'un même élan, prétendent remédier à ses insuffisances. Par ailleurs, comme on l'a dit, il fait l'expérience de l'histoire, comme tragédie et occasion d'émancipation. Il voit la modernisation des États européens, et théorise les conditions que doit observer un régime politique pour se conformer à la volonté « rationnelle » du peuple. Il appartient, enfin, à un monde qui reste profondément religieux, et se revendique sans hésiter comme luthérien, même s'il possède une conscience aiguë de la diversité historique des religions.

Hegel se veut le penseur d'un monde en transition, comparant volontiers son temps à une mise au monde. Il admet cependant que le philosophe ne peut que *penser* une telle naissance, laquelle s'opère d'elle-même et sans son intervention.

Parcours en pensée

Chapitre 1

La *Phénoménologie de l'esprit* : quelle légitimité pour la philosophie ?

La *Phénoménologie de l'esprit* est la première présentation d'ensemble de la philosophie hégélienne. Elle contient en germe ce qui s'épanouira dans le système de la pleine maturité, mais aussi des thèmes et des perspectives qui perdront ensuite en importance. Dans ce livre, Hegel estime combler l'abîme que Kant croyait avoir définitivement creusé entre le phénoménal et le nouménal, entre le relatif et l'absolu, entre l'empirique et le transcendantal. Tous les commentateurs ont noté le caractère vivant et dramatique de l'ouvrage, qui a pu le faire comparer à un « roman de formation ». En même temps, il présente de nombreuses difficultés. « Voyage de découverte » selon l'expression du disciple de Hegel K.L. Michelet, il est écrit sur le vif de l'exploration intellectuelle, sans apprêts ni relectures. Sa construction irrégulière témoigne d'un plan qui s'invente au fur et à mesure de la rédaction. En outre, certaines clés ne sont pas données dans l'ouvrage. Par exemple, Hegel s'explique peu sur le concept d'esprit en tant qu'il donne son titre à l'ouvrage. De même, la nature du « savoir absolu », auquel est consacré le chapitre final, reste problématique. Cette obscurité contribue sans doute à la dimension auratique de l'œuvre.

Selon des interprétations classiques, la *Phénoménologie* souffre d'un manque d'unité. On a pu lui reprocher – mais pas forcément à raison – d'osciller entre un point de vue « psychologique-transcendantal » et un point de vue « historique ». Une autre difficulté concerne l'articulation de la *Phénoménologie* à l'*Encyclopédie*. Deux thèses s'affrontent ici. Selon

la première, la *Phénoménologie* est une œuvre dont, eu égard au reste de l'œuvre, la méthodologie est spécifique et le statut original, et qui joue un rôle indispensable de préparation à l'*Encyclopédie*. Selon la seconde, la *Phénoménologie* est une version primitive de la philosophie de l'esprit de l'*Encyclopédie*, de sorte que l'*Encyclopédie*, aux yeux mêmes de Hegel, aurait pris la place de la *Phénoménologie*.

Mais de nombreux interprètes ont aussi insisté sur la force de l'ouvrage. Pour Marx par exemple, la *Phénoménologie* est le « lieu de naissance » et le « secret » de la philosophie hégélienne. Selon les *Manuscrits de 1844*, la grandeur de la *Phénoménologie* tient à ce que Hegel comprend que la production de soi de l'homme est un processus, que l'homme est le résultat de son propre travail. Kojève écrit quant à lui, dans son *Introduction à la lecture de Hegel*, que la *Phénoménologie* a pour centre la dialectique du maître et de l'esclave, dont l'enjeu est l'humanisation de l'homme par l'accès à la conscience de soi. Or cette humanisation, dit Kojève, s'opère non dans la solitude mais dans l'intersubjectivité. La dialectique du maître et de l'esclave est donc la clé non seulement de la conscience de soi mais aussi de la société. Le génie de Hegel aurait été de montrer que l'humanisation s'opère dans une lutte par laquelle l'homme cherche à s'imposer aux autres comme leur maître. Ces commentaires passionnés, souvent contradictoires, montrent le pouvoir de suggestion de la *Phénoménologie*.

1. Les enjeux de la *Phénoménologie*

Selon la première édition de l'*Encyclopédie*, la *Phénoménologie* est « l'histoire scientifique de la *conscience*, comme [...] première partie de la philosophie », qui « devait précéder la science pure, puisqu'elle est l'engendrement de son concept » (§ 36). Retenons pour l'instant, de ces formules à la richesse exceptionnelle, que la *Phénoménologie* se veut une analyse de *l'esprit en tant qu'il accède à la science* – et une analyse *scientifique*. La science chez Hegel, au sens emphatique du terme, n'est rien d'autre que la philosophie. La préface de la *Phénoménologie*, au demeurant, indique que le but de son auteur est

de travailler à ce que la philosophie dépose son nom d'amour du savoir pour devenir *savoir* effectif. On a donc, dans la phrase citée ci-dessus, deux indications fondamentales : d'une part le discours de la *Phénoménologie* est philosophique au sens le plus rigoureux ; d'autre part le terme de l'évolution de l'esprit – le savoir absolu – coïncide lui-même avec la philosophie. Ainsi, la formation de l'esprit est le travail par lequel il s'élève à la science effective comme philosophie, et la *Phénoménologie* est l'examen scientifique autant des moments non encore scientifiques de cette formation que du moment où la science est atteinte. La *Phénoménologie* nous fait assister aux étapes de la formation de l'esprit, depuis une conscience naïve qui en reste à la certitude sensible jusqu'au savoir philosophique.

La conscience naïve déclare par exemple : Le vrai, c'est qu'ici il y a un arbre et que maintenant il fait jour. Le savoir absolu déclare par exemple : Le vrai, c'est la connaissance rationnelle du devenir de l'esprit depuis la certitude sensible jusqu'au savoir absolu. On passe ainsi d'une connaissance immédiate, qui s'ignore comme esprit, à une connaissance complète de soi de l'esprit – une connaissance qui non seulement se saisit elle-même mais est capable, nous le verrons, de montrer en quoi elle est valide. Un passage du chapitre sur le « savoir absolu » est à cet égard instructif :

« La science n'apparaît pas dans le temps et la réalité effective avant que l'esprit ne soit parvenu à cette conscience au sujet de lui-même. En tant qu'il est l'esprit qui sait ce qu'il est, il n'existe pas plus tôt, et nulle part ailleurs qu'après que [et là où] il a achevé le travail consistant, pour lui, à assujettir sa configuration imparfaite, à se procurer, pour sa conscience, la figure de son essence, et, de cette manière, à égaliser sa conscience de soi avec sa conscience. » (Phénoménologie, p. 653-654)

On rencontre dans ce texte les thèmes du chemin à parcourir et de l'histoire à endurer : l'esprit n'advient pas instantanément, comme par un coup de pistolet, il doit passer par un certain nombre d'étapes et séjourner en elles. Or cette formation ne peut être effectuée que par l'esprit lui-même : nulle instance tierce – ni Dieu, ni philosophe – ne peut la produire de l'extérieur, elle ne peut être qu'une *auto*-formation. Par ailleurs on voit

que, pour Hegel, la science – au sens, donc, du savoir adéquat – fait partie de l'expérience. Elle n'est pas en surplomb, comme si l'esprit pouvait, à n'importe quel stade de l'expérience, avoir une science adéquate de cette dernière. Bien plutôt, la science se trouve au terme du chemin, elle ne peut être rejointe d'un saut. Cette idée trouve sa confirmation dans le concept de travail, qui connote à la fois l'effort et l'engendrement d'un résultat.

Toutefois le travail, ici, ne vise pas la production d'un objet quelconque mais l'accès à la science : le travail de l'esprit répond à une fin essentielle, celle de la connaissance de soi. Hegel propose en effet une caractérisation étonnante de la « science ». D'une part, elle n'est pas acquisition de connaissances sur le monde, mais accès à une parfaite conscience de soi – et ceci grâce à la ressaisie adéquate de ses états inadéquats. D'autre part, elle est égalité de la conscience de soi et de la conscience d'objet – au sens où le sujet en vient à *se* reconnaître dans l'objet. Il faudra revenir sur ces affirmations, mais on peut d'ores et déjà noter qu'elles donnent son principe au parcours phénoménologique : accéder à la complétude en surmontant un état d'inégalité entre le rapport à soi et le rapport à l'objet.

Comme on le devine, un tel parcours n'a rien d'aisé ni de calme. Le travail de la conscience suppose du sérieux et de la patience, il est inévitablement accompagné de souffrance. Bien plus, il est marqué par le doute et le désespoir, car les figures se nient les unes les autres. Il y a conflit entre les figures et changement complet de l'une à l'autre.

Qu'est-ce cependant que l'esprit ? Hegel ne propose, ni dans la préface ni dans l'introduction de la *Phénoménologie*, d'élucidation en bonne et due forme de cette question. Celle-ci est en outre rendue ardue par le fait que le chapitre VI de l'ouvrage s'intitule précisément « l'esprit », notion qui alors renvoie aux collectivités socio-politiques. Faut-il identifier l'esprit dans le titre de l'ouvrage à l'esprit au seul sens du chapitre VI ? Non, tant il est clair que, dans le titre, la notion d'esprit est coextensive à ce dont il est question du début à la fin de l'ouvrage, à savoir le sujet en formation : la *Phénoménologie* étudie « l'esprit conscient de lui-même [...] dans sa formation à la culture » (*ibid.*, p. 76). Pour autant, l'esprit, chez Hegel, désigne moins un individu qu'une forme générale se réalisant dans des figures plus particulières et

finalement dans des individus. Si l'esprit n'existe pas en dehors de ses réalisations concrètes, il ne se réduit pourtant à aucune d'entre elles. Il y a un cheminement de l'esprit vers la science précisément parce que celui-ci passe d'une figure à l'autre sans cependant se perdre : il peut s'altérer et changer entièrement de contenu sans cependant se dissoudre.

Le paragraphe 26 de la préface de la *Phénoménologie*, qui est consacré à l'opposition de la conscience « naturelle » et de la science, propose une utile caractérisation de la notion d'esprit. Celle-ci est gouvernée par la catégorie du savoir (alors que la Philosophie de l'esprit de l'*Encyclopédie* mettra aussi l'accent sur la volonté). L'esprit est plus précisément « conscience » et « conscience de soi » en général. Son contenu est engendré par lui-même : ce qui ne signifie assurément pas que ce contenu serait intégralement *a priori*, mais que sa prise en charge par la conscience suppose une complète réélaboration. Le sens de cette réélaboration est indiqué par l'affirmation selon laquelle l'esprit est « connaissance de soi dans l'être-autre ». Cela signifie que l'esprit plie tout contenu objectif donné à la forme subjective qui le définit en propre, et confère également une réalité objective à son contenu propre. Pour prendre un exemple élémentaire, dans l'appréhension sensible, l'arbre extérieur est posé par l'esprit comme étant présent (conscience) et le sujet se connaît lui-même comme certain de la présence de l'arbre (conscience de soi). De l'arbre extérieur à la saisie conscientielle, il y a passage d'un donné naturel à un acte de conscience orienté tant vers l'objet que vers le sujet.

Quel est alors le but de l'esprit tel qu'il est appréhendé dans la *Phénoménologie* ? Se saisir comme esprit. Initialement, il n'est esprit que « pour nous », philosophes qui le contemplons de l'extérieur. Finalement, il doit devenir esprit « en soi et pour soi », c'est-à-dire se prendre pour objet et connaître adéquatement son essence. Initialement, l'esprit ne connaît que les choses objectives auxquelles il s'oppose (et ceci quand bien même il les connaît déjà sur le mode de la conscience de soi). À la fin, il se fait philosophe. De cette manière, il est « le savoir du spirituel et le savoir de lui-même comme de l'esprit » (*ibid.*, p. 73).

Le passage d'une figure à l'autre s'analyse comme la transition d'une figure inadéquate à une figure qui remédie à l'inadéquation antérieure. L'inadéquation, chez Hegel, tient à l'unilatéralité, c'est-à-dire au caractère partiel de la figure considérée. Or l'esprit est tension vers l'universalité concrète au sens de l'unité avec soi : c'est pourquoi il transgresse la figure en laquelle il s'est momentanément incarné pour se produire comme une autre figure, qui s'oppose à la première. Si toutefois cette nouvelle figure est à son tour partielle, il y a nécessité d'un nouveau passage vers une figure autre, cependant non par régression à la figure antérieure mais par l'engendrement d'une troisième figure, susceptible de pallier les carences des deux premières. La *Bildung* de l'esprit est ce chemin – qui n'est pas linéaire cependant – sur lequel l'esprit avance en abandonnant successivement ses étapes insatisfaisantes. Examinons maintenant quelques grands moments du parcours phénoménologique.

2. La certitude sensible

Les trois premiers chapitres de la *Phénoménologie* (« certitude sensible », « perception » et « entendement ») présentent seulement le rapport *théorique* de la *conscience* à la *nature*. Précisons ce que signifie cette restriction : *a)* théorique s'oppose ici à pratique (la conscience ne cherche encore nullement à influer sur l'objet) ; *b)* il s'agit de la conscience au sens d'un esprit individuel (et non pas d'une collectivité) ; *c)* enfin, l'objet n'a rien de spirituel (la conscience ne se rapporte encore ni à elle-même, ni à autrui, ni à Dieu...).

La certitude sensible est quant à elle le point de départ de la conscience. Alors que la perception a pour objet une chose complexe, qui se décompose entre une essence et des propriétés, et que l'entendement s'élève à l'universel, notamment dans un savoir des lois de la nature, la certitude sensible ne porte que sur une simple présence saisie dans sa compacité : par exemple, ici il y a un arbre, maintenant c'est la nuit. « De ce qu'elle sait, [la certitude] ne dit que ceci : c'est » (*Ibid.*, p. 132). Le savoir de la certitude sensible est apparemment infiniment riche : il s'agit de la multitude des choses ou des états à constater

lorsqu'on ouvre simplement les yeux. Mais en réalité, objecte Hegel, cette vérité est d'une pauvreté extrême, car le constat d'une présence n'a encore aucune dimension explicative.

Le but de Hegel est en effet de penser le *point de départ* de la conscience : le premier chapitre de la *Phénoménologie* est donc inévitablement rudimentaire au plus haut point. Certes, l'*Encyclopédie* montrera qu'il y a, dans la vie de l'esprit, des moments encore plus primitifs, notamment ceux de la vie de l'âme pour autant qu'elle ne se rapporte à aucun objet (par exemple quand elle est pure sensation ou rapport irréfléchi à son corps). La certitude sensible n'est donc pas le point de régression ultime de l'esprit. En elle, le sujet se distingue déjà pour lui-même de son objet. Il n'empêche que, dans l'ordre de la conscience, il s'agit pour Hegel du rapport le plus sommaire que l'on puisse concevoir, puisque l'objet est saisi indépendamment de toute cause, et que le sujet ne s'appréhende que comme un « moi » indéterminé.

La *Phénoménologie* décrit alors l'expérience que fait la conscience de son rapport à l'objet. À quel objet la conscience a-t-elle affaire, qui est-elle pour elle-même, comment appréhende-t-elle la relation entre elle-même et l'objet ? Hegel remarque que ce rapport a quelque chose de contradictoire, et ne peut pas ne pas se transformer spontanément. C'est la logique de cette transformation – qui concerne donc aussi bien l'objet, le sujet, que le rapport qui lie les deux termes – qui est examinée dans ce chapitre. Suivons un instant le texte.

a) La conviction *initiale* de la conscience est que l'essence de sa certitude, son principe déterminant, est l'objet donné, et qu'il ne dépend d'aucun point de vue subjectif. « Il faut donc considérer l'objet en se demandant s'il est, en fait, dans la certitude sensible elle-même, en tant que cette essence pour laquelle elle le donne, – si ce concept qui est le sien, d'être l'essence, correspond à lui tel qu'il est présent en elle. À cette fin, nous n'avons pas à réfléchir et méditer sur lui quant à ce qu'il pourrait bien être en vérité, mais seulement à le considérer tel que la certitude sensible l'a en elle » (*Ibid.*, p. 133). La conscience fait alors l'expérience de la déficience de l'objet : il suffit que le sujet se retourne sur lui-même pour qu'« ici » il y ait, non plus un arbre, mais une maison, ou qu'il attende un instant pour que le jour

succède à la nuit, et ainsi de suite. Le sujet découvre que les notions d'ici ou de maintenant ne renvoient pas à telle ou telle chose singulière, ou à telle ou telle phase du temps, mais à l'*ensemble* des choses ou états qui peuvent apparaître au sujet. « L'universel est donc, en fait, ce qu'il y a de vrai dans la certitude sensible » (*Ibid.*, p. 134). La certitude sensible transite d'un objet simplement singulier à un objet universel, à savoir la catégorie générale de l'ici ou celle du maintenant, lesquelles s'exemplifient certes dans des choses données, mais dépassent aussi chacune d'entre elles. Telle est la première expérience de la conscience.

b) Ce qui se manifeste alors à la conscience, c'est le fait que l'essence de la certitude sensible n'est pas l'objet mais la visée subjective. Originairement, le savoir n'était considéré que comme le reflet de l'objet. Il y a maintenant un échange de fonctions, et le *savoir* est promu au rang d'instance principielle. C'est le moi qui, par son attention particulière, fait apparaître tel ou tel objet comme étant ici ou maintenant. « L'objet est parce que, *moi*, j'ai savoir de lui » (*Ibid.*, p. 135). Toutefois, demandera-t-on, de quel moi s'agit-il ? Le mien, celui d'un autre... ? Une transformation a lieu, analogue à celle qui s'est déroulée dans le moment précédent. Il y a passage d'un moi à l'autre et finalement disparition de tous les « moi » particuliers. Toutefois « ce qui [...] ne disparaît pas, c'est le *moi* en tant que le moi *universel* dont le voir n'est ni un voir de l'arbre, ni un voir de cette maison, mais un voir simple » (*Ibid.*, p. 136). *Le sujet s'universalise à son tour* : il se considère non plus comme vision de ceci ou de cela, mais comme vision en général, susceptible de voir toutes choses. Telle est la seconde expérience de la conscience.

c) En troisième lieu, enfin, le sujet prend conscience de ce que le principe déterminant de sa certitude n'est pas non plus sa subjectivité seulement mais le *rapport* lui-même du sujet et de l'objet. La certitude est *l'ensemble des points de vue sur l'ensemble des objets*. « Nous en venons, de ce fait, à poser le *tout* de la certitude sensible lui-même comme son *essence*, et non plus seulement l'un des moments de cette certitude, comme dans les deux cas [envisagés précédemment] » (*Ibid.*). Comme on le constate, l'esprit n'a pas quitté la certitude sensible, ni son caractère extraordinairement élémentaire.

Mais il a approfondi cette certitude. Il a saisi en effet qu'elle est une activité générale qui procède de l'association du pôle subjectif et du pôle objectif, sans cependant être le fait d'un sujet fixe ni se borner à un objet déterminé.

On trouve, dans le chapitre sur la certitude sensible, l'ensemble des enjeux et toute la démarche de la *Phénoménologie*, quoique sur un mode inchoatif. Même si l'expérience en reste à la certitude sensible, il y a un progrès, puisqu'on passe d'une figure trop abstraite de cette certitude à une figure adéquate. La conscience change d'objet et se change elle-même. Elle se rapporte désormais à un « ici » *général* et se saisit comme un « moi » *général*. Plus encore, elle appréhende l'ici comme lié *essentiellement* au moi. Elle sait désormais qu'aucun des deux pôles n'est absolument passif, ni qu'aucun d'entre eux ne rend compte à lui seul de la représentation. La conscience a donc atteint, au sein même de la certitude sensible, un savoir étonnamment plus riche qu'au point de départ. Le moteur de la progression est le passage du partiel au complet : universalisation de l'objet d'expérience, universalisation du moi, saisie enfin du rapport entre le sujet et l'objet comme totalité. Il faut noter cependant que la notion d'universel, comme tout au long du parcours phénoménologique, est de type réflexif et non pas spéculatif. Nous insisterons sur ces notions ultérieurement. Disons simplement que l'universel nomme pour l'instant simplement une catégorie, une classe d'éléments rassemblés par un point commun, et non pas une unité vivante.

3. Le rapport de maîtrise et de servitude

Dans la seconde grande partie de la *Phénoménologie*, le rapport à l'objet est non plus théorique mais pratique. Auparavant, les objets avaient leur principe en eux-mêmes. Désormais, le moi accède à une forme de pouvoir sur l'objet. Toutefois, le rapport aux choses reste de l'ordre de l'opposition. Le moi projette son identité propre sur les objets, ce qui a pour effet non de les libérer mais de les aliéner.

Le rapport de *désir*, tout d'abord, est encore naturel (dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel analysera, à l'opposé, un désir « raffiné » comme composante de la culture). Ici, les désirs ne font pas l'objet d'une réflexion, ils sont instinctifs. Leur satisfaction, comme consommation, implique la destruction des objets désirés :

« La conscience de soi n'est certaine d'elle-même que par la suppression de cet Autre qui se présente à elle comme une vie subsistante-par-soi ; elle est désir. Certaine du caractère de néant de cet Autre, elle pose pour soi ce caractère comme la vérité d'un tel Autre, elle anéantit l'objet subsistant-par-soi et se donne par là la certitude d'elle-même comme certitude vraie, comme une certitude qui lui est advenue à elle-même sur un mode objectif. » (Ibid., p. 197)

Comme on le constate, l'enjeu du désir n'est pas, selon ce texte, la survie du sujet. Elle est son élévation à une nouvelle identité, celle d'un sujet souverain à l'égard de l'objet – même si la souveraineté, dans cette première figure, consiste seulement dans la capacité de détruire les objets naturels.

Dans la *conscience de soi qui reconnaît*, ensuite, nous rencontrons la célèbre dialectique du maître et du serviteur. Il s'agit, pour chaque protagoniste, d'assujettir autrui, de lui imposer sa volonté. Dans le rapport de désir, la conscience voulait supprimer l'extériorité de l'objet. Dans le rapport de reconnaissance abstraite, la conscience tend à abolir l'extériorité de l'autre conscience. Or, alors que l'objet naturel est nié sur le mode de la consommation, l'objet spirituel est nié sur le mode de l'asservissement : il reste vivant mais est dépossédé de son indépendance. Il s'agit, pour la conscience dominante, de gagner sa propre indépendance en mettant son désir à distance et en exerçant une contrainte sur l'autre conscience.

La relation de maîtrise et de servitude met en scène deux consciences particulières qui sont en concurrence pour le pouvoir. Parce qu'elles sont particulières, elles sont incapables de se donner une loi commune. Le conflit ne s'ajoute pas de manière plus ou moins inopinée, une fois que les consciences sont en présence : bien plutôt, il est l'essence de leur rapport. Dans d'autres textes, d'ailleurs, Hegel explique que ce rapport relève d'un

état pré-politique et n'a plus cours de nos jours. Faire du rapport de maîtrise et de servitude le noyau de la pensée hégélienne du progrès de la conscience, comme le voulait Kojève, est donc peu convaincant. L'analyse proposée par Hegel est une dénonciation de ce rapport, qui est violent et sans avenir.

Dans le combat pour l'assujettissement, est vainqueur celui qui est capable de prendre un risque vital. En effet, dans la relativisation de la vie, il y a une forme d'universalisation : le sujet se découvre comme un moi pur, que rien n'entrave. Or, d'un point de vue hégélien, l'universel domine nécessairement le particulier. C'est ce qui explique la capacité de la conscience qui méprise la vie à asservir celle qui reste prisonnière du désir.

Le paradoxe, cependant, est que l'esclave, attaché initialement à la nature, se voit contraint par la peur qu'il a éprouvé à rompre avec son désir. Il subit une éducation terrible, par laquelle, lui aussi, accède à une certaine universalité : « Cette conscience, en effet, n'a pas éprouvé de l'angoisse au sujet de ceci ou de cela, ni à cet instant-ci ou à cet instant-là, mais au sujet de son essence en sa totalité, car elle a ressenti la peur de la mort, du maître absolu. Elle y a été dissoute intérieurement, elle a frémi de part en part dans elle-même, et tout ce qui était fixe en elle a tremblé » (*Ibid.*, p. 209). La conscience qui a préféré la naturalité se transforme elle aussi. Elle se rapporte au monde, non plus sur le mode du désir qui exige une satisfaction immédiate, mais sur le mode du désir qui se réalise médiatement par le travail. Le travail produit une seconde nature, et l'esclave s'élève à son tour à un moi qui dépasse sa naturalité initiale.

4. Le savoir absolu

De quoi parle le huitième et dernier chapitre de la *Phénoménologie* ? C'est un fait que Hegel ne donne pas d'indication entièrement claire sur ce que désigne l'expression de savoir absolu, de sorte que le lecteur est acculé à un choix interprétatif. De nombreux commentateurs analysent le syntagme de « savoir absolu » à partir de l'adjectif « absolu », lui-même compris au sens de ce qui est sans restriction aucune. Il est alors classique d'opposer la

conscience qu'aurait Kant des limites du savoir humain à l'exaltation naïve, chez Hegel, d'un savoir humain censé égaler celui de Dieu. En réalité, il est assez clair que, pour Hegel, le savoir absolu équivaut à la philosophie, elle-même conçue comme science :

« Dans ma Phénoménologie de l'esprit [...] a été pris le chemin consistant à commencer par la première, la plus simple apparition de l'esprit, la conscience immédiate, et à développer sa dialectique jusqu'au point de vue de la science philosophique. » (Encyclopédie I, Remarque du § 25)

La clé du huitième chapitre se trouve par conséquent dans l'analyse proposée par Hegel du savoir philosophique. Toutefois, à quelle philosophie Hegel identifie-t-il le savoir absolu : à la philosophie en général ou à la seule philosophie spéculative ? Dans ce dernier cas, le savoir absolu renverrait-il à un aspect particulier de l'œuvre hégélienne – par exemple à la *Phénoménologie*, ou bien à la *Logique* ou à l'*Encyclopédie* (qui restent à écrire mais dont Hegel a tracé des esquisses consistantes pour ses cours d'Iéna) ? La thèse selon laquelle le savoir absolu n'est pas autre chose que la *Science de la logique* a pour elle le qualificatif « pure » régulièrement accolé à la notion de « science », comme par exemple dans cette affirmation du prospectus destiné aux libraires : « Elle [la *Phénoménologie de l'esprit*] appréhende les diverses figures de l'esprit comme stations du chemin par lequel celui-ci devient pur savoir ou esprit absolu. » Or, écrit Hegel, « la logique est la science pure » (*Science de la logique* I, p. 80). Pour autant, si la *Science de la logique* relève assurément du savoir absolu, il en va de même pour la *Philosophie de la nature* et la *Philosophie de l'esprit*, dont elle est en quelque sorte la forme abstraite. Au demeurant, on ne trouve nulle part l'affirmation selon laquelle le savoir absolu se réduirait exclusivement à la logique, et cette hypothèse poserait le problème de la justification, aux yeux même de Hegel, d'une telle restriction.

Au-delà de ce point, c'est un fait que le chapitre sur le savoir absolu présente ce qui caractérise la spéculation en général. Ainsi, les thèses défendues dans le dernier chapitre de la *Phénoménologie* recoupent celles de la préface. La différence, cependant, tient au fait que, dans la préface,

ces thèses sont énoncées de manière « assertorique » (elles sont simplement affirmées, sans faire l'objet d'une validation systématique), alors que, dans le chapitre final, elles sont « scientifiques ». En effet, il s'agit alors d'une figure de l'esprit qui s'est établie *elle-même* et à l'encontre de formes antérieures. Nous n'avons plus affaire à l'énoncé de la conviction subjective du signataire de la préface, mais à une forme de l'esprit pensant en général.

Le chapitre insiste notamment sur l'opposition entre le savoir absolu et la religion : « Ce qui donc, dans la religion, était *contenu* ou forme de la représentation d'un *Autre*, cela même est ici le propre *faire* du Soi » (*Phénoménologie*, p. 652). La religion présente, explique Hegel, sur le mode de la représentation, un esprit entièrement réconciliateur – puisqu'il gouverne la nature tout entière et s'unifie avec l'humanité. Toutefois, l'esprit divin, dans la religion, se révèle de l'extérieur à la conscience du croyant et sur un mode encore imprégné de sensible. Dans la philosophie en revanche, nous avons affaire à l'auto-engendrement du savoir du philosophe. Celui-ci est le « savoir de toute essentialité et de toute existence ». Cela ne signifie pas qu'il serait exhaustif, mais que rien ne lui est étranger. En effet, il a en propre « le rassemblement des moments singuliers dont chacun expose [...] la vie de l'esprit tout entier » et « la fixation du concept dans la forme du concept » (*ibid.*). D'un côté, les moments distincts sont unifiés du fait que chacun incarne la vie de l'esprit comme tel, de l'autre, ils sont appréhendés sous une forme pensante, donc parfaitement unifiés.

Le savoir absolu est défini comme « l'esprit qui donne à son contenu complet [...] la forme du soi, et qui par là réalise son concept » (*ibid.*, p. 653). La notion de concept désigne ici le principe de l'esprit. Auparavant, celui-ci n'était qu'imparfaitement réalisé, puisqu'il apparaissait dans un soi seulement individuel, ou avec une identité particulière, ou encore dans un rapport à une altérité avec laquelle une pleine réconciliation était impossible. Désormais, le sujet est universel : car il philosophe sur un mode spéculatif, intégrant en lui-même l'ensemble des expériences de l'esprit. Et l'objet n'est rien d'autre, à son tour, que la pensée de l'expérience. Il y a donc une entière identité du sujet et de l'objet. L'esprit a conscience de soi comme esprit. Il répond à

l'injonction du « connais-toi toi-même ». C'est pourquoi le savoir absolu est la figure ultime de l'esprit, qui se caractérise par un développement seulement intérieur, sans besoin de passer à une figure ultérieure.

C'est ainsi que s'éclaire l'enjeu général de la *Phénoménologie* : rendre compte *philosophiquement* de la *vérité* du *savoir philosophique*, de la légitimité du point de vue philosophique à l'encontre des autres formes de l'esprit – à savoir celles qui précèdent le savoir absolu dans le parcours phénoménologique. La *Phénoménologie* est la présentation philosophique de l'auto-critique du savoir inadéquat – laquelle a pour résultat positif l'accès au savoir adéquat. Le savoir, comme objet de l'exposé phénoménologique, n'est pas « la science libre, se mouvant dans la figure qui lui est propre » (*ibid.*, p. 121). Il n'est pas encore la pensée systématique : ou plutôt, il ne sera tel que dans le moment du savoir absolu. Certes, la *Phénoménologie*, comme discours, est elle-même une science libre, dans la mesure où elle n'est tributaire d'aucun objet dont elle ne puisse rendre compte. Cependant son objet n'est pas libre. L'enjeu est alors l'égalisation des deux pôles : mais celle-ci ne se produit, précisément, que lorsque le discours phénoménologique porte sur le savoir absolu.

Chapitre 2

Le projet encyclopédique : penser le tout en son devenir

1. Philosophie et systématicité

Hegel identifie philosophie vraie et encyclopédie. Mais cela ne peut signifier que la philosophie, à ses yeux, devrait épuiser le détail de ce qui est. L'*Encyclopédie* de Hegel n'est pas, comme celle de Diderot et d'Alembert par exemple, la juxtaposition alphabétique des savoirs disponibles. Son caractère encyclopédique se comprend à partir de l'idée de systématicité, laquelle désigne un ensemble multiple dans son contenu, mais unifié dans sa forme. Que l'*Encyclopédie* soit systématique signifie, à la fois, que rien d'essentiel ne lui est étranger et que son mode d'organisation fait d'elle une totalité.

Par ailleurs, la notion de vérité, pour Hegel, ne qualifie pas un discours qui « correspondrait » à l'être, mais une dignité ontologique. « Vrai » équivaut à « effectif » (*wirklich*) au sens de ce qui est véritablement ce qu'il est. Est vrai ce qui est accompli, c'est-à-dire ce qui, au terme d'un processus laborieux, accède à l'unité avec soi. La notion de vérité exprime la conformité de la chose à sa destination :

« Exactitude (Richtigkeit) et vérité (Wahrheit) sont dans la vie courante très souvent considérées comme synonymes, et l'on parle en conséquence fréquemment de la vérité d'un contenu là où il ne s'agit que de la simple exactitude. Celle-ci concerne en général seulement l'accord de notre représentation avec son contenu [...]. Au contraire, la vérité consiste dans l'accord de l'objet avec lui-même. » (Encyclopédie I, Add. du § 172)

Dès lors, la mise en équivalence de la vérité et du caractère encyclopédique signifie que la vérité de la philosophie est intrinsèque et dépend de la manière dont elle est organisée. La philosophie tend à la réconciliation avec elle-même, et elle est vraie lorsqu'elle atteint cette fin en s'élevant à une forme adéquate, à savoir précisément la systématicité. « Systématique » peut être opposé à « rhapsodique », terme employé par Kant pour désigner une théorie dans laquelle les résultats sont recueillis et assemblés sans méthode. Chez Hegel, à défaut de systématicité, deux menaces guettent la philosophie. *En premier lieu*, le discours du philosophe serait sans validité, car il ne serait vrai que *pour moi*. On retrouve ici la problématique classique de l'objectivité de la connaissance. Pour Hegel, ce qui fonde cette objectivité n'est pas, par exemple, le fait que les idées seraient claires et distinctes sous la garantie d'un Dieu non trompeur, ni qu'elles seraient investies par des catégories transcendantales, mais le fait que le principe général – la « raison » du processus – s'exprime comme tel dans les parties du développement – ses « moments ». *En second lieu*, le choix des thèmes traités serait *arbitraire*, il pourrait être aussi bien ceci que cela. La systématicité, à l'opposé, est un principe de sélection des objets de l'enquête philosophique, laquelle doit se saisir de tout ce qui est susceptible d'être intégré au discours systématique, mais de rien d'autre non plus. La question : de quoi la philosophie doit-elle parler ? – c'est-à-dire : quels sont les moments de l'Idée ? est un des fils conducteurs de l'*Encyclopédie*. Tout ce qui exprime le principe général de la philosophie, à savoir l'Idée (on reviendra sur cette notion plus loin) doit être pris comme objet d'étude, mais cela seulement. Voilà ce qu'implique l'idée de systématicité.

Hegel critique régulièrement les pensées non systématiques. Il révoque tout d'abord la pensée « intuitive » ou « immédiate ». Selon les défenseurs de ce style de philosophie, l'homme aurait un accès *direct* au vrai, par exemple grâce à son génie propre, à la croyance ou à l'inspiration esthétique. Ainsi, on pourrait obtenir la vérité sans recourir à la pensée discursive. La préface de la *Phénoménologie de l'esprit* dénonce « l'enthousiasme qui commence immédiatement, comme en tirant un coup de pistolet, avec le savoir absolu, et qui en a déjà fini avec d'autres points de vue pour autant qu'il déclare

n'en tenir aucun compte » (*Phénoménologie*, p. 76). La pensée intuitive tend à affirmer, en outre, que la chose à connaître ne serait pas différenciée (et notamment pas différenciée en un sujet et un objet), qu'elle serait d'emblée tout ce qu'elle doit être. Pensons, par exemple, au premier Schelling et à sa théorie du Moi absolu. Là encore, l'attaque de Hegel est sévère : « Donner son *absolu* pour la nuit dans laquelle, comme l'on a coutume de dire, toutes les vaches sont noires, c'est là la naïveté du vide de la connaissance » (*Ibid.*, p. 68). Car, pour lui, le vrai est complexe et intègre en lui-même des formes d'opposition.

Le second adversaire est la pensée « réflexive ». D'un côté, ce style intellectuel renvoie à la conviction que le sujet ne pourrait penser qu'à partir de catégories subjectives, autrement dit que la pensée ne serait jamais qu'un *point de vue* particulier sur le réel. D'un autre côté, la pensée réflexive tend à considérer que le vrai serait constitué d'une multiplicité d'aspects distincts juxtaposés, si bien que la pensée devrait décomposer la chose à connaître. À l'encontre de la pensée réflexive, l'addition du § 227 de l'*Encyclopédie* polémique plaisamment contre le savant qui place un morceau de viande dans sa cornue, le découpe et le soumet à de multiples expérimentations : comprendra-t-il ainsi les phénomènes de la vie ?

L'idée de systématicité n'est en fait qu'une application du principe plus général selon lequel « le vrai est le tout » (*Phénoménologie*, p. 70). Totalité, chez Hegel, ne signifie cependant pas, on l'a dit, *somme exhaustive*, mais *ensemble unifié* de ce qui est. Cette conception de la totalité amène à admettre deux hypothèses décisives : d'une part la totalité est accessible dans l'expérience, d'autre part il n'existe pas une seule totalité mais une série de totalités mutuellement articulées. Par exemple, un État est une totalité dans la mesure où il unifie les volontés de ses citoyens dans une commune aspiration. Et une époque de l'histoire de l'art, dans la mesure où elle se caractérise par une forme esthétique que l'on retrouve en chaque œuvre, en est une autre. En outre, pour rester sur ces exemples, un État et une époque artistique sont eux-mêmes des réalisations d'un principe plus général, à savoir l'esprit considéré dans son histoire, et peuvent de ce fait être intimement liés, notamment quand certaines œuvres d'art expriment

les convictions du peuple auquel appartient l'artiste. Sans encore entrer dans une analyse détaillée de ces convictions, remarquons que, s'agissant de la question du tout, Hegel s'oppose à Kant : car ce dernier considère que la totalité n'est qu'un idéal régulateur, au sens où, toujours cherchée, elle ne peut cependant apparaître en tant que telle au sujet fini. D'un point de vue hégélien, rien n'est plus ordinaire, en revanche, que l'expérience du tout.

Pour Hegel, il serait fallacieux d'appréhender un étant indépendamment de l'ensemble dans lequel il s'inscrit. Par exemple, c'est la relation de maîtrise et de servitude qui, associant deux individus, définit l'un comme maître et l'autre comme esclave. Il serait absurde, pareillement, de tenter de rendre compte du soleil ou d'une planète sans partir du système solaire, ou d'expliquer un organe quelconque sans prendre en compte le corps vivant auquel il appartient, et donc le rôle qu'il joue en lui. Par ailleurs, pour Hegel, une totalité se caractérise par un dynamisme interne qui rend compte de chaque partie. Nous n'avons pas affaire à des *choses données* qui, ensuite, à partir de leurs propriétés propres, entreraient en relations mutuelles. Bien plutôt, ce qui est premier, c'est l'*activité* par laquelle le principe de totalisation gouverne les éléments constitutifs de l'ensemble. Par exemple, le comportement reproductif des animaux ne s'explique pas par eux-mêmes mais par la tendance immanente de l'espèce à se conserver. De même, l'activité du grand homme a pour raison d'être l'aspiration de l'esprit du peuple, qui s'exprime en lui, à un régime plus adéquat.

Quelle est alors la tendance qui caractérise de manière générale chaque moment de l'Idée ? Précisément, l'effort pour exister comme totalité. Par exemple, l'État fait naître, dans les citoyens, une disposition d'esprit civique en vertu de laquelle ils tendent à obéir aux lois communes et à se reconnaître comme concitoyens. Mais cette tendance interne ne conduit pas à la reproduction à l'identique, elle est une tendance à s'approfondir comme totalité, c'est-à-dire à entretenir avec l'altérité une liaison de plus en plus intégratrice. Dans le parcours de la *Phénoménologie* par exemple, comme on l'a vu, le sujet spirituel s'efforce d'investir l'expérience de manière toujours plus englobante (son monde s'étend) et plus essentielle (il passe

d'un rapport sensible à un rapport pensant à l'objet). Aux yeux de Hegel, il y a une tendance du réel à se faire valoir comme totalité, c'est-à-dire à se réconcilier activement avec tout contenu donné.

L'éloge de la totalité correspond aussi à une valorisation de la *diversité* et de l'*unité* – étant entendu que celle-là doit être subordonnée à celle-ci. Pour le premier point, la dénonciation, soit de l'unité vide, soit de la morne répétition revient constamment sous la plume de Hegel. On en a un exemple dans son analyse de la Terreur sous la Révolution française. Pour lui, le régime de la Terreur s'interprète essentiellement comme une lutte contre les différences de talent et d'autorité, comme la preuve de l'incapacité du régime révolutionnaire à supporter le particulier, bref comme une volonté « fanatique » d'abstraction (*Principes de la philosophie du droit*, Add. du § 5). Quelle que soit la pertinence historique de ce jugement, il montre l'attachement de Hegel à la variété comme remède à l'uniformité. Pour le second point toutefois, Hegel identifie constamment le bien avec l'unité. S'unifier avec soi-même, s'unifier avec l'autre, voilà le *telos* fondamental de ce qui est. La valorisation de l'unité est la réponse que fournit Hegel à la question traditionnelle du souverain bien. Si l'unification ne requiert aucune uniformisation, elle suppose en revanche l'engagement de chaque composante au service du bien commun. Considérons par exemple l'interprétation hégélienne de la vie organique. À l'état malade, les organes vivent les uns aux dépens des autres. La santé convertit cette hostilité réciproque en une coopération au service du corps tout entier. Pour revenir, enfin, à la philosophie, laquelle constitue à son tour un moment de l'absolu (à savoir le dernier, dans l'*Encyclopédie* comme dans la *Phénoménologie de l'esprit*), c'est seulement si elle est organisée en totalité, donc systématique, qu'à la fois elle embrasse la riche diversité de l'expérience et en rend compte unitairement. C'est en ce sens que la systématicité est synonyme de rationalité.

2. La spéculation

Hegel revendique pour la philosophie « scientifique », c'est-à-dire adéquate à son exigence interne, un point de vue spécifique, la spéculation. Qu'entendre par là ? On le comprend notamment en lisant le § 35 de l'édition de 1817 de l'*Encyclopédie*. Pour se placer au point de vue de la science, dit le texte, il faut abandonner une série de présuppositions ou de préjugés traditionnels.

Selon la *première* présupposition, les déterminations des choses auraient une validité *fixe*. En réalité, objecte Hegel, il faut admettre le caractère *processuel* de toute composante de la réalité effective. Non seulement les choses se transforment, mais ce sont aussi les catégories intellectuelles permettant de les nommer qui se modifient continûment. Par exemple, le concept d'État ne reste pas identique à lui-même quand on passe de l'État despotique oriental à l'État démocratique grec ou enfin à l'État monarchique européen.

Selon la *deuxième* présupposition, les choses seraient pourvues d'un *substrat donné*, toujours déjà prêt. En réalité, pour Hegel, il faut renoncer à tout dualisme métaphysique qui opposerait le substrat inerte des choses à des propriétés qui seules seraient changeantes. Car le devenir concerne le *tout* de la chose. Par exemple, dans le cours des âges de la vie, ce ne sont pas seulement les traits superficiels de l'individu qui changent, mais aussi son savoir et son vouloir dans ce qu'ils ont d'essentiel. La tâche de la philosophie spéculative n'est pas de rechercher des définitions stables, mais au contraire de comprendre le mouvement d'auto-transformation des choses.

Le *troisième* préjugé concerne la conception de la connaissance comme mise en relation, *par le sujet connaissant*, de prédicats fixes avec un sujet donné. En fait, selon Hegel, ce n'est pas le sujet connaissant qui associe à la chose telle ou telle propriété, mais c'est la *chose même* qui manifeste et déploie ses propriétés de manière vivante.

Le *quatrième* préjugé, enfin, affirme qu'il y aurait une dualité irréductible entre le sujet et l'objet de la connaissance. Ce scepticisme est en réalité aveugle au fait que la réalité effective est capable de se présenter elle-même et adéquatement dans l'expérience. Le savoir n'est pas une construction subjective mais la saisie de ce que la chose dit d'elle-même.

On comprendra ce qu'est la connaissance spéculative en l'opposant, encore une fois, à ce qu'elle n'est pas. En reprenant une tripartition déjà évoquée, on peut opposer la connaissance spéculative à la connaissance immédiate et à la connaissance réflexive :

a) La connaissance *immédiate* considère des objets simplement singuliers, sans viser aucune généralisation ni explication. Par exemple, je peux énumérer les types d'arbres que contient tel parc ou les œuvres qu'expose tel musée : mais je reste alors, évidemment, au plus loin de la botanique ou de l'histoire de l'art... Cette connaissance n'est pas fallacieuse, mais elle est décevante parce qu'elle reste passive face aux hasards de l'expérience.

b) La connaissance *réflexive* relève en revanche de la science. Elle construit méthodiquement ses concepts, lesquels deviennent, au moins potentiellement, valides pour n'importe quel sujet connaissant. Néanmoins, elle a pour défaut d'être dépendante de l'activité constructive du savant au lieu d'exprimer l'auto-développement de la chose même. En outre, ses choix de méthode sont inévitablement particuliers et en concurrence avec d'autres choix possibles. En un mot, cette connaissance est privée de nécessité intérieure. On peut l'illustrer, avec Hegel, par la concurrence des systèmes de classification des êtres vivants. De multiples critères de classification sont susceptibles d'être choisis, donnant lieu à autant de systèmes distincts. Mais, en raison de leur caractère artificiel, ils ont tous quelque chose d'arbitraire.

c) La connaissance *spéculative*, en revanche, consiste à appréhender son objet comme une totalité processuelle. Par exemple, dans le cas d'un peuple, elle reconnaît que ses différents aspects – les caractères de l'État, de l'art, de la religion, etc. – manifestent un même principe intérieur, à savoir la volonté qu'a le peuple de former une unité organisée. Le lien associant les divers aspects de l'expérience n'est plus produit par l'observateur mais se révèle dans l'expérience, à titre de principe d'auto-engendrement et d'auto-

connaissance de la chose même. La philosophie est spéculative quand elle appréhende son objet comme présentant de multiples aspects, comme se transformant, mais d'autre part comme restant fidèle à lui-même et comme rendant compte unitairement de ses aspects particuliers.

3. L'Idée comme objet de la philosophie

Qu'est-ce alors que l'objet de la philosophie ? Hegel répond : l'absolu (*das Absolute*), c'est-à-dire encore l'Idée (*die Idee*). Il peut être utile, en français, d'écrire Idée avec une majuscule pour la distinguer de la représentation mentale (l'allemand, quant à lui, met une majuscule à chaque substantif, rendant cet usage dénué de signification). Car la notion d'Idée a une signification ontologique. Elle désigne la réalité même en tant qu'elle constitue un tout. On retrouve ici une préoccupation traditionnelle de la philosophie : au-delà de la réalité immédiatement donnée, s'enquérir de l'être véritable. La notion d'Idée peut revendiquer une ascendance platonicienne, puisque, pour Platon, l'*eidos* est à la fois l'être véritable et l'objet de l'intellect. Mais, à la différence de Platon (ou du moins du platonisme scolaire), Hegel considère que l'Idée n'est pas un être séparé, mais qu'elle est immanente à l'expérience. En effet, puisque l'Idée est le tout, il est impossible qu'elle soit dissociée de l'expérience : car, si tel était le cas, elle serait elle-même une partie. L'Idée ne nomme pas une entité transcendante mais le principe immanent de totalisation des choses. Y a-t-il alors une ou plusieurs Idées ? Dans l'expérience, il y en a autant que de totalités vivantes. Toutefois, ces totalités sont elles-mêmes des réalisations particulières de l'Idée la plus générale, l'Idée sans autre précision…

En effet, à la différence encore une fois de toute une tradition, Hegel ne considère pas que l'Idée, comme être véritable, serait en repos et toujours déjà achevée. Elle est au contraire en mouvement, car en genèse. Ce processus d'auto-engendrement n'est pas forcément temporel. Par exemple, il y a un devenir de la logique qui s'opère hors du temps. La catégorie essentielle, pour Hegel, n'est pas le temps mais le devenir – un devenir conçu non pas comme

principe de dissolution mais, au contraire, comme principe de réalisation de soi. Connaître, au sens véritable, consiste dès lors à saisir les étapes et la nécessité du devenir de l'Idée. La tâche n'est pas d'examiner un être qui serait toujours déjà là, et dont il faudrait déterminer les attributs. Il ne s'agit pas non plus de s'en tenir aux données extérieures, phénoménales, de l'expérience. La fonction de la philosophie est de saisir le fondement de l'être, étant entendu que ce fondement se révèle au rythme même où il se transforme. C'est là, parmi bien d'autres choses, la signification de l'identification de l'absolu au sujet par opposition à la substance : « Ce dont tout dépend, [...] ce n'est pas d'appréhender et exprimer le vrai comme substance, mais de l'appréhender et exprimer [...] comme sujet » (*Phénoménologie*, p. 68). Sans entrer ici dans la signification précise du couple substance-sujet, disons que, pour Hegel, la substance désigne un être toujours déjà achevé, en repos, tandis que le sujet nomme un être qui se fait être lui-même ce qu'il est : « La substance vivante n'est, en outre, l'être, qui est, en vérité, sujet, ou, ce qui signifie la même chose, qui est, en vérité, effectif, que dans la mesure où elle est le mouvement de la position de soi-même » (*Ibid.*, p. 69). En ce sens, Hegel reprend à son compte ce que Fichte dit du moi : « Le moi est ce qu'il est par lui-même » (*Doctrine de la science nova methodo*). Mais il ne s'agit justement plus simplement du moi, car l'Idée s'étend à l'ensemble de ce qui est.

Le système de la science est organisé en moments, qui constituent chacun une étape du développement. Un moment est une réalisation particulière de l'Idée. Celle-ci « séjourne » longuement en chaque partie d'elle-même. Cet investissement consiste à transmettre aux moments considérés sa tendance à la totalisation : chaque moment devient à son tour un tout – quoiqu'un tout partiel : « Chacune des parties de la philosophie est un tout philosophique, un cercle se fermant en lui-même, mais l'Idée philosophique y est dans une déterminité ou un élément particulier » (*Encyclopédie* I, § 15). Si l'on prend ce thème au sérieux, il implique que chaque moment se développe à partir de lui-même (« se conçoit par soi », dirait-on en termes spinozistes). Il est certes en relation avec les autres, mais sur le mode de la négation. Il se rapporte à eux comme à des obstacles ou à des matériaux, mais non comme

à des conditions positives de son développement. La philosophie hégélienne, portant sur des totalités, n'est pas une philosophie de l'interaction, mais du conflit et de la réconciliation par l'intégration de l'altérité.

L'Idée, comme objet de la philosophie, peut être identifiée à la réalité effective ou effectivité (*Wirklichkeit*) : « Il est important que l'on comprenne au sujet de la philosophie [...] que son contenu est l'effectivité » (*Encyclopédie* I, § 6). L'effectivité désigne chez Hegel le réel en tant qu'il se manifeste spontanément et intégralement dans l'expérience. Elle s'oppose à la pensée désincarnée, mais aussi, du côté du réel, au phénomène ou à l'apparition (*Erscheinung*), qui désigne un être dont la manifestation ne correspond qu'imparfaitement à l'essence, dans la mesure où elle est soumise à des conditions contingentes. On l'a dit plus haut : même si l'*Encyclopédie* hégélienne considère de multiples thèmes, elle ne traite pas de toute chose et revendique sans cesse de sélectionner ses objets. Cette sélection a pour principe le statut ontologique des objets considérés : seul ce qui est donné dans l'expérience et présente une raison d'être immanente mérite d'être examiné par le philosophe. Il y a de l'insignifiant dans l'expérience, mais la philosophie s'intéresse à cela seul qui présente une nécessité intérieure.

On songe ici au propos bien connu de la préface des *Principes de la philosophie du droit* : « Ce qui est rationnel est effectif, et ce qui est effectif est rationnel » (p. 129). Certains commentateurs ont cru pouvoir paraphraser cette sentence par « tout est rationnel ». C'est là un contresens, puisque Hegel entend au contraire établir que *seul* ce qui est effectif est rationnel et que *seul* ce qui est rationnel est effectif. Il exclut ainsi deux hypothèses : celle selon laquelle il y aurait des principes qui seraient rationnels quand bien même ils seraient non réalisés (cela signifie, par exemple, qu'on ne peut considérer une théorie qui ne serait qu'un idéal comme rationnelle) ; et celle selon laquelle il y aurait des réalités qui pourraient être dites effectives quoiqu'elles soient non rationnelles (cela signifie, par exemple, qu'on ne peut considérer comme effective une donnée qu'on ne pourrait relier à un principe général).

Faut-il déduire de cela que Hegel éliminerait de l'étude philosophique le mal et la contingence ? Aucunement. La philosophie examine l'un et l'autre pour autant qu'ils s'inscrivent dans une totalité. Par exemple, elle traite de l'esclavage en Grèce parce qu'il est une composante significative de la démocratie grecque. En revanche, s'il y a de nos jours encore des situations d'esclavage, la philosophie s'en détourne car, dans le cadre de la monarchie moderne, l'esclavage est devenu aberrant. Hegel s'intéresse au crime comme moment essentiel dans la vie des normes, ou à la guerre comme moment essentiel dans celle des États. En revanche la philosophie, à ses yeux, n'a pas à examiner la série indéfinie des injustices ou des actes de violence qu'on rencontre dans l'existence quotidienne et dans l'histoire.

L'autre de l'Idée est donc le singulier au sens du simplement empirique, de l'ici et maintenant dans sa factualité brute. Mais il est tout autant la généralité sans réalisation concrète. Hegel refuse aussi bien de valoriser le singulier séparé (« abstrait ») que l'universel séparé, et réclame comme objet unique de la philosophie un universel qui s'incarne « concrètement » dans l'expérience. Significativement, les *Cours d'esthétique* n'hésitent pas à analyser des œuvres précises, comme celles de Sophocle ou de Raphaël : mais, à chaque fois, c'est en lien avec un genre esthétique ou une époque de l'histoire de l'art. À l'opposé, comme figures de l'universel séparé, il y a notamment les projets que Hegel qualifie de « fantômes de l'imagination ». Il se désintéresse de l'utopie précisément parce qu'elle reste extérieure à l'expérience :

« Moins un homme est cultivé, moins il connaît les relations déterminées des objets sur lesquels il dirige son examen, d'autant plus enclin est-il habituellement à se perdre en toutes sortes de possibilités vides, comme c'est par exemple le cas dans le domaine politique avec ce que l'on appelle les politiciens d'estaminet. » (Encyclopédie I, Add. du § 143)

Hegel soutient par ailleurs que « toute vraie philosophie est [...] un *idéalisme* » (*Encyclopédie* I, R. du § 95). Comment comprendre cette assertion ? L'hégélianisme n'est pas un idéalisme subjectif au sens où il réduirait tout

ce qui est à la pensée. C'est là une attitude que Hegel reproche à Fichte – de manière injuste au demeurant. L'Idée, on l'a dit, est le principe de totalisation immanent aux choses de l'expérience – qui peut certes se réaliser sous une forme logique ou spirituelle, mais qui s'incarne non moins en tant qu'entité naturelle. Une addition de l'*Encyclopédie* le souligne : « Ce qu'il y a d'universel dans les choses n'est pas quelque chose de subjectif qui nous appartiendrait, mais, bien plutôt, en tant qu'[...] opposé au phénomène transitoire, ce qu'il y a de vrai, d'objectif, d'effectif dans les choses elles-mêmes » (*Encyclopédie* II, Add. du § 246).

En réalité, l'idéalisme hégélien consiste à soutenir que seul ce qui exprime l'Idée mérite l'attention du philosophe. Il y a dans cette attitude, à la fois, une valorisation et une dévalorisation de l'expérience. *Pour le premier point*, élever l'expérience effective au rang de représentant de l'Idée équivaut à la reconnaître comme rationnelle. Cette attitude s'exprime, par exemple, dans l'assertion selon laquelle la raison gouverne le monde de l'histoire. Parce que l'Idée est son principe, le monde historique n'a rien de chaotique, il est au contraire auto-organisateur. *Pour le second point* en revanche, il faut admettre, d'un point de vue hégélien, que le donné immédiat de l'expérience n'est pas la réalité suprême, mais qu'il est subordonné à l'Idée dont il relève. Allons plus loin : parce que le donné est dominé par l'Idée qui s'exprime en lui, il est fini, donc transitoire. Par exemple, Hegel explique la mort de l'organisme vivant notamment par l'effet destructif que l'espèce en vient à exercer sur l'individu. De même, pour lui, il est dans l'ordre des choses qu'un soldat se sacrifie pour sa patrie. Le fini est investi par l'Idée : il s'en trouve rationalisé mais également secondarisé.

4. Le concept d'*Aufhebung*

La philosophie hégélienne est une philosophie de la négation, dans la mesure où les différents moments qui la constituent se contredisent mutuellement. Une notion essentielle de l'hégélianisme est alors l'*Aufhebung*, la « suppression » ou la « relève ». Au sens emphatique du terme, l'*Aufhebung*

est la « négation de la négation ». Elle désigne l'opération par laquelle, dans un processus, un moment ultérieur se substitue à un moment antérieur en l'assujettissant. L'*Aufhebung* n'est pas une destruction mais une intégration à soi-même. En effet, pour vaincre l'autre, le moment dominant doit s'universaliser. Il ne s'agit pas d'un rapport de force entre deux instances particulières, mais de la victoire d'une instance qui a décidé de s'universaliser sur l'instance qui reste prisonnière de la particularité. Un cas d'*Aufhebung* est par exemple fourni par la relation de l'État (comme sphère des institutions politiques auxquelles on fait confiance par patriotisme) à la société civile (comme sphère de l'activité productive et de la concurrence réciproque) : l'État élève la conscience particulière (morcelée) de la société civile à l'universel (au sens de l'unité avec soi) de la disposition d'esprit civique, il se fait naître en intégrant et en unifiant des consciences de prime abord opposées les unes aux autres. L'activité d'*Aufhebung* est donc au cœur de la vie de l'État.

De manière générale, dans une opération d'*Aufhebung*, un moment se constitue en totalité en assumant, dans son unité propre, la multiplicité donnée. L'*Aufhebung* implique la suppression d'une opposition au profit d'une réconciliation entre le « même » et l'« autre ». Certes, il existe de multiples degrés dans l'*Aufhebung*, et celle-ci est souvent assortie de violence. Il n'empêche qu'elle procède de l'instance intégrative comme tout, et se substitue à une pure et simple opposition. L'*Aufhebung* est l'opération qui établit un lien d'appartenance au sein de ce qui se présente initialement comme scindé. Dans l'*Aufhebung*, l'autre est établi comme l'instrument de l'auto-affirmation du même – en tant que le même a, quant à lui, renoncé à sa particularité pour se présenter comme tout.

La philosophie, aux yeux de Hegel, n'a pour tâche ni de décrire les choses considérées comme données ni de présenter leur raison d'être abstraite, mais de montrer leur genèse. L'*Encyclopédie* participe largement de cette époque de l'histoire de la pensée qui met au second plan la description et la construction de systèmes statiques pour promouvoir l'analyse dynamique des processus. Certes, il y a, dans le système, des moments de fixité (par

exemple l'espace, dans la nature) : mais ces moments ne constituent, à chaque fois, que le commencement de leur cycle d'appartenance. La philosophie, pour Hegel, étudie des opérations, des actes.

En outre, les opérations considérées ne mettent pas en relation des variables quelconques mais, à chaque fois, une chose et son négatif comme par exemple la lumière et l'obscurité, le vivant et son environnement, la propriété et le vol, etc. Le processus, alors, n'est pas une relation de causalité efficiente mais une relation *négative*, qui associe *opposition* et *idéalisation*. Plus précisément, le moment négatif *conteste* la plénitude du moment unitaire et ce dernier, en retour, *s'affirme comme réconciliateur* en projetant son identité sur le moment négatif. Par exemple, la relation entre le centre du système solaire et les planètes en orbite autour de celui-ci est telle, aux yeux de Hegel, que le mouvement potentiellement désordonné des planètes – qui menace à ce titre la centralité du centre – est nié par le soleil qui impose à celles-ci un mouvement orbital. La philosophie est spéculative quand elle considère le processus d'une totalité qui s'authentifie en s'unifiant avec son autre.

En particulier, c'est le concept d'*Aufhebung* qui permet de saisir quelle relation existe selon Hegel entre la philosophie et les sciences empiriques :

« Tandis que la philosophie doit ainsi son développement aux sciences empiriques, elle donne à leur contenu la figure plus essentielle de la liberté [...] de la pensée et la vérification de la nécessité, au lieu de l'attestation du trouver-là et du fait d'expérience, de façon que le fait devienne la présentation et la reproduction de l'activité originaire et parfaitement subsistante-par-soi de la pensée. » (Encyclopédie I, R. du § 12)

La philosophie transfigure les données des sciences empiriques en concepts généraux qui se développent en eux-mêmes, et qui trouvent place dans l'édifice général de la philosophie comme progrès de l'Idée en général. Cette transfiguration, pour Hegel, est une libération, puisque la philosophie substitue aux données « trouvées là » un contenu qui exprime un principe intérieur, donc se révèle en sa nécessité. Les données empiriques

sont indispensables, mais elles sont subordonnées à la pensée qui légifère à son propre égard, et fait des données empiriques un simple matériau de son élaboration.

5. Le devenir du tout

Il y a donc chez Hegel une forte valorisation du devenir. La rupture avec l'ontologie grecque, qui fait de la permanence un des traits de l'étant véritable, est à cet égard complète. À ses yeux, la vérité, qu'elle soit théorique ou pratique, n'est pas immobile. Par exemple, il y a un progrès de la philosophie comme il y a un progrès de l'exigence morale. Pour lui, il serait absurde de reprocher à Platon ou Aristote de ne pas avoir condamné l'esclavage, puisque l'identité éthique des Grecs se définissait précisément par le recours nécessaire à l'esclavage. Mais, on l'a dit, il soutient aussi que, dans le monde germanique-chrétien, l'esclavage est devenu inacceptable. Et, de manière significative, il s'oppose à toute tentative de reviviscence du passé – comme par exemple à toute forme de néo-stoïcisme ou de néo-platonisme à l'époque moderne. C'est parce que le devenir est fondateur qu'on ne peut revenir en arrière.

Toutefois, Hegel a une représentation très originale du devenir. À la différence d'Héraclite, il ne considère pas que le devenir serait un simple flux. Et, à la différence d'Aristote, il ne juge pas que le devenir caractériserait les qualités d'un substrat qui, quant à lui, demeurerait constant. À ses yeux en effet, c'est le *tout* lui-même qui se transforme. Certes, il demeure en tant que tout, mais il change dans sa forme et son contenu – l'un et l'autre évoluant sur le mode de la négation. Pour Hegel en effet, la contradiction est inévitable : « Il n'y a absolument rien, en quoi la contradiction, c'est-à-dire des déterminations opposées, ne puisse et ne doive être montrée » (*Ibid.*, R. du § 89).

Un processus est constitué de moments successifs tels que ces derniers représentent la négation les uns des autres du point de vue non seulement de leur sens mais également de leur genèse. À titre d'illustration, songeons

à ces trois formes de « vie éthique » (ou d'« éthicité ») que sont la famille, la société civile et l'État. Du début à la fin, nous sommes toujours dans la vie éthique au sens où – pour dire les choses à grands traits – l'esprit se présente sous la forme de collectivités unifiées par des règles communes. Mais, d'un moment à l'autre, le changement est spectaculaire puisqu'on passe *a)* d'une collectivité fermée sur elle-même et unifiée par le sentiment de l'amour (la famille) à *b)* une collectivité caractérisée par la concurrence réciproque en vue de la satisfaction des besoins (la société civile), puis, enfin, à *c)* une collectivité unifiée par un patriotisme commun et aspirant principalement à la conservation du tout (l'État). Comme on le voit ici, l'opposition n'a pas un sens seulement objectif, pour le philosophe qui contemplerait cette évolution de l'extérieur : mais elle a aussi un sens subjectif, pour les membres des différentes collectivités. En effet, on entre dans la société civile en renonçant à la clôture familiale et on se comporte en citoyen en rompant avec la logique utilitaire et concurrentielle de la société civile.

Cette importance de la contradiction est bien exprimée dans un célèbre passage de la préface de la *Phénoménologie de l'esprit* :

« Le bouton disparaît lors de l'éclosion de la fleur, et l'on pourrait dire que celui-là est réfuté par celle-ci ; de même, la fleur est qualifiée par le fruit comme un faux être-là de la plante, et c'est comme sa vérité que le second vient prendre la place de la première. Ces formes ne font pas que se différencier, mais elles se supplantent aussi comme incompatibles les unes les autres. Cependant, leur nature fluide fait d'elles en même temps des moments de l'unité organique dans laquelle non seulement elles ne se contrarient pas, mais sont des moments aussi nécessaires l'un que l'autre, et c'est seulement cette égale nécessité qui constitue la vie du tout. » (Phénoménologie, p. 58-59)

Ce texte est significatif car il présente de manière dramatique un processus que l'on pourrait imaginer calme au plus haut point, à savoir la croissance du végétal. Ici, la vie de la plante est analysée à l'aide du vocabulaire de la contradiction et de la concurrence. Les trois processus du bouton, de la fleur et du fruit n'apparaissent pas comme inscrits dans un simple

enchaînement de causes et d'effets, mais comme des phases antagonistes du processus général de la plante. Il faut noter, en outre, que le devenir, chez Hegel, n'est pas la réalisation d'une essence prédéfinie. Personne ne connaît à l'avance l'issue du devenir. C'est ce qu'illustre la formule selon laquelle la philosophie vient « trop tard » (*Principes de la philosophie du droit*, Préface, p. 139). L'expérience présente des processus que la raison doit penser mais qu'elle ne peut ni déduire ni exiger.

Quel est alors l'enjeu de la succession des moments ? Évoquons tout d'abord la question de l'organisation générale de l'*Encyclopédie*. Celle-ci n'est pas linéaire, mais répond à une double logique d'opposition et d'approfondissement. Par exemple, la structure la plus englobante de l'Idée est celle de l'antagonisme entre logique, nature et esprit. Mais la logique, pour prendre cet exemple, se réalise comme conflit de l'être, de l'essence et du concept. Et l'être, quant à lui, s'incarne contradictoirement comme qualité, quantité et mesure. Si l'on se demande alors *où* est la logique à proprement parler, la réponse hégélienne, bien entendu, sera que la logique est un tout – mais un tout qui serait inconcevable si on l'abstrayait de son devenir déterminé, lequel est constitué de moments eux-mêmes articulés en moments de niveau inférieur, et ainsi de suite. Un moment, pour Hegel, est un processus, et nul processus n'est simple : car il est opposé à d'autres processus de même niveau – c'est-à-dire relevant du même cycle systématique – et se réalise intérieurement de manière différenciée.

Par ailleurs, à l'image du cercle, tout processus systématique « fait retour à soi » au sens où il se recueille en lui-même, et où ce recueil assure l'accomplissement de son mouvement. Le cycle systématique, en effet, a pour structure fondamentale la succession d'un moment d'*immédiateté*, d'un moment de *relation à un autre* (ou de réflexivité, à titre de médiatisation finie), et enfin d'un moment de *relation avec soi-même* (ou de spéculation, à titre de médiatisation infinie). Le développement de l'Idée consiste, à chaque fois, dans le retour à soi. Cependant il ne s'agit pas d'un retour au point de départ. Car, à l'origine, dans le moment immédiat, il n'y a pas de « soi », mais celui-ci n'apparaît qu'au terme de chaque séquence. Plus précisément,

l'enjeu du développement est la concrétisation et la subjectivation. Il s'agit de s'inscrire dans l'objectivité (moment réflexif) et, *in fine*, de se reconnaître en celle-ci (moment spéculatif) :

a) Au commencement de chaque cycle, la chose même est dépourvue de contenu objectif et de raison d'être : telle est la signification fondamentale de la notion d'immédiateté. La chose immédiate n'est pas nécessairement sans qualité, mais elle est dénuée aussi bien de teneur objective que de légitimité. Un exemple d'immédiateté est la certitude portant sur l'ici et maintenant qui ouvre le parcours de la *Phénoménologie de l'esprit* : ma certitude dépend de ma position et de mon environnement, de sorte qu'elle n'a aucune nécessité intrinsèque. D'ailleurs, il suffit que je me retourne ou que j'attende quelques instants pour que ma certitude change de contenu.

b) Le second moment du processus est la dépendance. Ou plutôt, la contradiction entre l'indépendance et la dépendance Par exemple, dans la relation de maîtrise et de servitude, les deux protagonistes sont à la fois opposés et liés l'un à l'autre. Cette contradiction implique, pour eux, un rapport fait de violence et de contrainte.

c) La subjectivité est atteinte, enfin, lorsqu'un principe rend compte par lui-même de son objet. Par exemple, dans le parcours de la *Phénoménologie*, la « raison » est une totalité dans la mesure où le sujet rationnel dispose de catégories qui lui permettent de rendre compte de l'ensemble de l'expérience, ou de former un projet de réforme du monde. La subjectivité ne consiste pas à *produire* ses composantes mais à les *organiser* unitairement – par exemple sur le mode d'une connaissance méthodique ou en leur imposant une norme commune. C'est à ce titre que la subjectivité concrète est pensée par Hegel comme *réconciliation*. En tant que concrètement subjectif, un moment se développe à partir de sa raison d'être intérieure, laquelle est désormais « effective ».

En définitive, le progrès systématique s'explique par une impulsion intérieure, à savoir la tendance de l'Idée à s'universaliser. Mais cette tendance ne se réalise que laborieusement, par une série d'étapes qui sont chacune incomplètes et de ce fait inadéquates. Cette inadéquation se note bien entendu dans l'absence de raison intérieure qui caractérise le point de

départ de tout processus, et dans le déchirement que présente le deuxième moment. Le troisième moment est certes, quant à lui, marqué par la réconciliation. Mais avons-nous affaire alors à une réconciliation achevée ? *Oui*, dans la mesure où le troisième moment forme, comme on l'a dit, une totalité intérieurement différenciée. *Non*, cependant, parce que les moments antérieurs restent quant à eux non réconciliés, et parce que la totalisation prend appui, par définition, sur ces moments inadéquats. Par exemple, de manière typique, la philosophie saisit l'unité systématique de l'expérience : mais cette dernière, quant à elle, demeure multiple et marquée par une part irréductible de contingence. D'un côté, donc, la philosophie produit de la rationalité, à savoir la pensée spéculative. Mais, de l'autre, le matériau qui sert d'assise à la spéculation doit être donné dans l'expérience, il est de ce fait, à bien des égards, incongru et injuste. C'est cette ambivalence qui donne sa figure très particulière au rationalisme hégélien.

Chapitre 3

La *Science de la logique* : la pensée « pure » comme vérité première

1. Le problème de la pensée pure

De quoi est-il question dans la *Science de la logique* – que l'on considérera ici indifféremment sous la forme de l'ouvrage de 1812-1816 et sous celle de la première partie de l'*Encyclopédie* ? Du penser en lui-même. « La logique est la science de l'*Idée pure*, c'est-à-dire de l'Idée dans l'élément abstrait de la *pensée* » (*Encyclopédie* I, § 19). C'est cette pureté qu'il faut en premier lieu conquérir. L'effort consiste, négativement, à dégager un élément entièrement distinct de la nature et de l'esprit et, positivement, à reconnaître la consistance de cet élément. Il y a, aux yeux de Hegel, une région de l'absolu qui n'est pas naturelle au sens où elle n'est pas caractérisée par l'extériorité réciproque des parties, ni spirituelle au sens où elle n'est pas un sujet qui tendrait à s'émanciper de la nature : c'est la pensée qui s'engendre par l'activité même d'intellection. On pourrait objecter que la logique n'est pas une sphère de plein droit, mais seulement un artefact construit par le penseur en faisant abstraction de la dimension naturelle ou spirituelle des objets de l'expérience. Mais pour Hegel, bien plutôt, la pensée pure procède d'elle-même, elle vit et se développe à partir de ses seules ressources. Elle se caractérise par une « activité immanente propre » (*Science de la logique*, p. 5), elle est « la pensée en son activité et en sa production » (*Encyclopédie* I, Add. du § 19). Étant indépendante de l'esprit, la notion de pensée ne doit pas s'entendre ici comme l'activité psychologique des hommes, mais comme le

dynamisme de l'intelligible en tant que tel. Celui-ci ne produit pas des règles mais des moments, des configurations *sui generis*, qui ne sont autres que les notions apparaissant dans la logique et l'ontologie telles qu'elles sont traditionnellement élaborées : l'être, le néant, le devenir, l'essence, le concept...

Deux séries de distinctions seront utiles. *En premier lieu*, il faut discriminer *le* logique et *la* logique. La première notion désigne la structure nécessaire de tout processus systématique (que celui-ci relève de la logique, de la nature ou de l'esprit), et notamment l'articulation de l'immédiateté, de la scission et de la réconciliation telle que nous l'avons rencontrée au chapitre précédent. La seconde notion, en revanche, nomme la sphère de la pensée pure par opposition à la nature et à l'esprit. *En second lieu*, il faut dissocier la logique comme *pensée pure* et la logique comme *théorie* de la pensée pure. Alors que la pensée pure est éternelle et indépendante de tout penseur, une théorie de la logique est produite par un philosophe. De sorte que, s'il y a une pluralité de théories de la pensée pure, qui apparaissent chacune à une place déterminée de l'histoire de la philosophie (à l'exemple de la *Science de la logique* comme ouvrage publié par Hegel de 1812 à 1816), en revanche il n'y a qu'une seule pensée pure, quand bien même elle est active et se transforme en elle-même.

Certains commentateurs soutiennent que la logique, aux yeux de Hegel, serait une « philosophie première » ou une « métaphysique » au sens où elle porterait sur les caractères de l'être en tant qu'être. Pour d'autres, elle serait un *organon* des sciences concrètes, destiné, précisément, à être mis en œuvre dans les deuxième et troisième parties de l'*Encyclopédie*, c'est-à-dire dans la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit. La difficulté, cependant, est que l'une et l'autre hypothèse, pour être cohérente, implique qu'aux yeux mêmes de Hegel le penser pur présuppose autre chose que lui-même. En effet, la philosophie première (au moins dans l'acception aristotélicienne de l'expression) est relative à l'étant concret, puisqu'elle doit justement déterminer, par abstraction, ses principes les plus généraux. En outre, un *organon*, dans son élaboration, se rapporte aux sciences particulières dont il détermine les règles. Or, si Hegel admet assurément qu'il existe un dehors du pur penser – précisément à titre de nature et d'esprit –, il considère

en revanche que le pur penser ne se définit ni à partir de l'un ni à partir de l'autre. C'est ce qu'implique la notion hégélienne de moment : si le pur penser est un moment – à savoir le premier du cycle encyclopédique global –, alors il se comprend strictement par lui-même et non pas en s'appuyant sur la nature ou l'esprit. En d'autres termes, il serait inconséquent de soutenir en même temps que la nature et l'esprit, en tant que deuxième et troisième moments du parcours encyclopédique, représentent l'*Aufhebung* du penser pur, et que ce dernier, ou sa connaissance, se détermineraient soit au moyen, soit en vue de la connaissance de la nature ou de l'esprit.

2. Quelques catégories de la Doctrine de l'être

Le propre de l'être est l'immédiateté. Alors que les catégories de l'essence sont relatives, c'est-à-dire médiatisées par une altérité, et que les catégories du concept sont subjectives, c'est-à-dire médiatisées par soi, les catégories de l'être sont simplement « là ». Si elles peuvent être en relation avec autre chose et articulées en elles-mêmes, toutefois la relation est toujours superficielle, car l'être, dépourvu de nature interne, ne consiste que dans des propriétés données. Corrélativement, le passage d'une catégorie à l'autre ne s'explique ni par l'effet d'autre chose, ni par une exigence interne. Il tient seulement à l'apparition et à la disparition inévitable de catégories auxquelles rien ne s'oppose, mais qui sont également incapables de subsister. Les déterminations de l'être sont « en leur différence des termes autres les uns vis-à-vis des autres, et leur détermination ultérieure est un passage en autre chose » (*ibid.*, § 84). Par exemple, qu'à l'être pur succède le néant est certes inévitable, mais les catégories sont sans relations mutuelles.

a) Commencement de la « qualité », l'*être pur* est l'objet le plus simple de la pensée. Il ne s'agit pas d'une réalité naturelle ou spirituelle, mais de l'être en tant qu'il est simplement pensé. Le commencement de la philosophie est ainsi la pure pensée de l'être, c'est-à-dire de ce qui est radicalement simple, sans différenciation interne. Qu'est-ce que l'être pur ? Conformément à son habitude, Hegel ne donne aucune définition, puisque, à ses yeux, cette

notion est toujours déjà présente dans la pensée, et que la tâche de la philosophie est seulement de montrer son lien avec le devenir systématique du tout. Mais on comprend ce qu'est l'être pur par contraste avec les deux moments qui lui succèdent, à savoir le néant et le devenir. Il apparaît que l'être pur est ce qui est présent, statiquement et sans contenu déterminé. L'être pur peut être compris par analogie avec la certitude sensible dans le premier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*, laquelle porte sur l'« il y a » indéterminé. Cet être pur n'est l'effet de rien de préalable : le contenu du commencement reflète son statut.

b) L'être pur laisse place au *néant*, parce qu'il est trop indigent pour subsister. Ne demeure en effet que ce qui est concret, c'est-à-dire inclut en soi une différence qui cependant le laisse indemne. Le néant ne fait pas plus l'objet d'une définition que l'être pur, mais le texte précise qu'il advient dans le cadre d'une disparition. La notion désigne donc une absence. Mais le point important n'est pas tant le néant en lui-même que l'articulation, dans la pensée, de l'être et du néant, qui confère à ce dernier un statut. L'originalité de la *Science de la logique* est ici double : d'une part elle fait du néant un moment de plein droit de la pensée, d'autre part elle n'en fait qu'un moment. Pour le premier point, le néant a une positivité, il n'est pas simplement un manque, il s'impose en tant que tel. Pour le second point, il n'est pas un abîme qui aspirerait toute chose. Le néant lui-même est voué à laisser place, à son tour, à une autre catégorie, à savoir le devenir. Parce que le néant pur n'est finalement *que* le néant pur, parce qu'il n'est qu'une absence indéterminée, rien ne l'immunise contre sa relève dans une catégorie plus concrète.

c) Le devenir est l'unité des deux termes précédents et désigne le passage incessant d'un terme dans un autre. La consistance du devenir, comme concept, assure la réfutation de l'éléatisme, qui en reste à l'alternative rudimentaire de l'être et du néant. Toutefois le devenir est comme tel indéterminé : il n'y a encore aucun contenu précis qui serait en devenir, et nous n'avons affaire qu'à une pure mobilité entre l'être et le néant.

d) La *quantité* est, après la qualité, le deuxième grand ensemble intégratif de la Doctrine de l'être. Elle désigne la détermination extérieure d'une chose, par laquelle elle peut se comparer avec d'autres : ceci est plus grand ou plus petit que cela, etc. La quantité est simplement juxtaposée à la qualité, sans la déterminer intimement : que « ceci » soit grand ou petit ne modifie pas sa nature, qui est donc indifférente à la quantité. La quantité est tout d'abord *quantité pure*, au sens où elle est mouvement incessant d'agrandissement et de rétrécissement. Puis elle est *quantum*, c'est-à-dire grandeur extensive déterminée, nombre. Ici, la quantité se brise en une multitude de quanta. Enfin, elle est degré, c'est-à-dire grandeur intensive définissant une position dans une série hiérarchisée. Alors que les quanta s'ajoutent les uns aux autres, les degrés sont des déterminations mutuellement exclusives. D'une certaine manière, le degré est un être pour soi, et ainsi un moment d'achèvement.

f) Si, dans la qualité, l'être est défini par sa détermination, et si, dans la quantité, l'être est associé à une détermination qui lui est indifférente, en revanche, dans la *mesure*, l'être se définit par une qualité associée à une quantité. Pour prendre des exemples extra-logiques, on dira par exemple qu'à chaque métal est associée une température de fusion déterminée, et que ce nombre est constitutif de sa nature. Dans un premier temps (*quantum qualitatif immédiat*), la mesure est simplement donnée, elle n'est pas le résultat d'un processus. Puis, comme *quantum spécifique*, la mesure est la règle de l'augmentation et de la diminution, qui définit les limites entre lesquelles il peut y avoir variation quantitative sans changement qualitatif. D'une certaine manière, la règle définit la juste mesure : elle est ce au-delà et en deçà de quoi une quantité ne peut aller sans impliquer un changement qualitatif.

En définitive, on dira que les qualités « étantes » – la « qualité », la « quantité » et la « mesure » – sont des déterminations accidentelles, qui surgissent sans cause ni raison. Les moments de la sphère de l'être n'ont besoin d'aucune médiation pour être, car ils adviennent spontanément. En revanche ils sont incapables de subsister et de se justifier par eux-mêmes.

3. Quelques catégories de la Doctrine de l'essence

Dans la Doctrine de l'être, comme on l'a vu, les déterminations sont sans articulation ni fondement commun. Par exemple, d'un point de vue « étant », une chose possède factuellement telle ou telle qualité sans qu'on ne puisse en rendre compte. Dans l'essence en revanche, il y a un lien de réflexion entre la chose et ce qui d'elle apparaît. Alors que la logique de l'être renvoie à la superficialité des qualités, la logique de l'essence thématise la profondeur des choses, laquelle explique, au moins partiellement, ce qui se présente extérieurement. Les déterminations sont désormais médiatisées – même si ce lien n'apparaît qu'objectivement et non pas encore subjectivement :

« Les déterminations sont, dans l'essence, des déterminations seulement relatives, elles ne sont pas encore comme réfléchies absolument en elles-mêmes ; c'est pourquoi [ce qui relève de l'essence] n'est pas encore comme un pour-soi. » (Ibid., § 112)

Hegel écrit que « le point de vue de l'essence est d'une façon générale le point de vue de la réflexion » (*ibid.*, Add. du § 112) et définit l'être de réflexion comme « un être dans lequel un Autre paraît, et qui paraît dans un Autre » (*ibid.*, § 114). Il donne comme illustration la réflexion d'un rayon lumineux par un miroir : « Nous avons donc ici un double élément, d'abord un immédiat, un étant [la chose], et ensuite, en second lieu, le même être en tant qu'un être médiatisé ou posé [l'image] » (*Ibid.*, Add. du § 112). Même si l'image correspond à l'original, il existe cependant entre eux un dualisme irréductible. En outre, l'image dépend des conditions extérieures, puisque le miroir peut être déformant. En définitive, la manifestation dissimule tout autant qu'elle révèle : « L'être immédiat des choses est ici représenté en quelque sorte comme une écorce ou comme un rideau derrière lequel est cachée l'essence » (*Ibid.*). De manière générale, la doctrine de l'essence est le moment de l'inadéquation de l'être et de l'apparaître.

a) La *chose* (*das Ding*), dans la Doctrine de l'essence, est déterminée successivement 1) comme le support des propriétés (on peut penser, à titre d'exemple extra-logique, à un morceau de sel qui, en tant que tel, est blanc,

a un goût déterminé, etc.) ; 2) comme un composé de matières (on peut penser au granit, roche associant du feldspath, du quartz et du mica...) ; et enfin 3) comme une matière pourvue d'une forme (on peut penser à une Aphrodite de marbre). On passe donc d'un support indéterminé et de propriétés seulement formelles à une chose dont chaque composante a un contenu défini mais qui manque d'unité, et enfin à une chose dont chaque moment, la matière autosubsistante et la forme possédant un sens immanent, est à la fois consistant en lui-même et essentiellement associé à l'autre.

b) Quel est l'enjeu du moment du *phénomène* – ou *apparition* (*Erscheinung*) ? Ce qu'il s'agit de comprendre ici, ce n'est plus seulement le phénomène en lui-même, mais la relation entre l'en-soi et le phénomène. Une formulation utile pour comprendre cette relation est la suivante : « L'apparition [...] ne se tient pas toute seule et n'a pas son être en elle-même, mais dans un autre » (*Ibid.*, Add. du § 131). Dans le moment antérieur, nous avions affaire à une chose indifférente à son environnement, dont la médiation était seulement interne. Désormais, la relation de médiation associe un terme médiatisant et une multiplicité de termes médiatisés qui lui sont extérieurs. Le terme médiatisant, « l'en-soi », s'ouvre à la multiplicité réelle et exerce sur elle son pouvoir de détermination. Un exemple extra-logique est celui d'une force magnétique qui exerce des effets sur du fer – mais ceci, justement, dans la mesure où elle est sollicitée par lui. La logique du phénomène trahit une rationalité insuffisante, car l'action du médiatisant est conditionnée par des circonstances extérieures elles-mêmes contingentes. C'est cette carence qui doit être levée dans le moment de l'effectivité.

c) On peut dire que la réalité relève de l'*effectivité* (*Wirklichkeit*) quand l'instance médiatisante (la Chose, *die Sache*) rend compte non pas seulement d'elle-même mais également de son environnement, et cela de manière spontanée. Une telle Chose agit d'elle-même. Elle n'a pas besoin d'une sollicitation extérieure ni de conditions favorables, et, de ce fait, se révèle pleinement dans son activité. L'effectivité est une puissance dynamique qui s'actualise spontanément et se manifeste adéquatement dans son effectuation :

« L'effectivité est l'unité devenue immédiate de l'essence et de l'existence, ou de l'intérieur et de l'extérieur. L'extériorisation de l'effectif est l'effectif lui-même, de telle sorte qu'en elle il reste aussi bien un essentiel et qu'il n'est un essentiel que pour autant qu'il est dans une existence extérieure immédiate. » (Ibid., § 142)

Hegel illustre son analyse en évoquant la lumière, qui se déploie d'elle-même et éclaire irrésistiblement son environnement extérieur : c'est en cela qu'elle n'est ni une simple chose, ni une apparition, mais une réalité effective. Il ne faut cependant pas cacher les limites du moment atteint. L'instance médiatisante effective a certes en elle-même une identité déterminée, mais elle reste dépendante d'une condition qui lui est extérieure. L'effectivité (au sens de l'effectivité de l'essence) reste prise dans un rapport d'opposition entre le même et l'autre, de sorte qu'elle ne peut être considérée comme une figure de la logique qui serait entièrement satisfaisante.

4. Quelques catégories de la Doctrine du concept

La notion de concept enfin, au sens qu'elle prend dans la Doctrine du concept et par opposition à l'être et à l'essence, désigne une activité subjective. Le concept est en rapport à soi en chacun de ses moments et tend à approfondir ce rapport. Alors que l'être simple, en tant qu'immédiat, est indifférent à toute altérité, et que l'essence désigne une relation seulement objective entre le même et l'autre, le concept « fait retour à soi ». Hegel propose régulièrement deux modèles pour illustrer le concept au sens de la troisième partie de la *Science de la logique* : celui du moi (qui est toujours conscience de soi) et celui de l'organisme vivant (qui est doué de sensibilité et gouverne ses organes de manière unitaire). La progression du concept est qualifiée par Hegel de « développement » (*Entwicklung*). Elle ne consiste pas à laisser place à autre chose (comme dans la Doctrine de l'être) ni à paraître en autre chose (comme dans la Doctrine de l'essence), mais à se transformer tout en restant soi-même. Comme nous allons le voir, le

développement n'exclut nullement la négativité, au sens de l'opposition active des moments les uns aux autres. Mais elle renvoie tout autant à une logique de la réalisation de soi.

A. Le concept subjectif

Il s'agit du moment de la Doctrine du concept qui est formel au sens où il reste à l'écart de l'objectivité et ne se développe qu'en lui-même.

a) Le concept comme tel, en premier lieu, articule l'universalité, la particularité et la singularité. L'universalité est un moment de subjectivité indéterminée, où n'advient encore qu'un principe d'unification : on peut penser, par analogie, au moi vide qui ne se rapporte encore à aucun objet. En tant que particulier en revanche, le sujet se rapporte à un objet défini (par exemple il sait ceci ou cela, etc.), ce qui signifie qu'il est exclusif. En tant que singulier, enfin, il se rapporte à lui-même en pensant activement la multiplicité organisée de ses objets (par exemple il se saisit *comme* savoir de ceci, de cela, etc.).

b) Que désigne la notion de jugement dans la *Science de la logique* ? Il ne s'agit pas de l'activité psychologique de juger, mais de la structure intellectuelle qui associe un prédicat au sujet par l'intermédiaire d'une copule. Le jugement représente la négation du concept pur en ce qu'il introduit une distance entre la subjectivité et son objet – même si cette distance est toute relative, puisque l'objet reste intérieur au sujet. La copule peut exprimer différentes relations entre le sujet et le prédicat : par exemple une relation accidentelle, qui se laisse simplement constater (par exemple : « cette rose est rouge ») ; une relation réflexive, qui relie une chose avec des circonstances extérieures elles-mêmes contingentes (par exemple : « l'or est coûteux ») ; une relation nécessaire, qui relie une chose avec son essence (par exemple : « l'or est un métal »)...

c) Enfin, dans le syllogisme, le sujet s'identifie avec son contenu par un raisonnement. Un syllogisme est un jugement fondé. Le rapport entre sujet et prédicat n'est plus simplement constaté ou admis mais justifié. Hegel propose ici, encore une fois, une typologie des syllogismes, laquelle est

basée notamment sur le statut du moyen terme : celui-ci est-il une qualité particulière, un individu singulier ou un genre ? À travers cette progression, on obtient des raisonnements de plus en plus auto-justifiés.

B. L'objet

Qu'est-ce que l'objet dans la Doctrine du concept ? L'absolu, ici, se décompose en une série d'objets sans relations mutuelles dont chacun est lui-même une totalité. Mais nous restons dans la Doctrine du concept en ce que chaque instance peut être comprise comme un « moi ». Hegel illustre cette théorie, d'une manière de prime abord étonnante, en recourant à la *Monadologie* de Leibniz. En effet, dans le monde de Leibniz, les monades sont séparées et sans influence réelle et les unes sur les autres. Néanmoins chacune d'entre elles est douée de perception et reflète la totalité de l'univers, constituant ainsi une totalité en elle-même.

L'objectivité comprend les structures du « mécanisme », du « chimisme » et de la « téléologie ». Nous ne sortons pas de la pensée pure, ni même de la pensée conceptuelle. Mais nous rencontrons des structures dans lesquelles le sujet fait face à des objets qui lui sont de prime abord étrangers et qu'il ne contrôle que de l'extérieur. L'enjeu du processus est alors une conquête laborieuse des pouvoirs du sujet sur un tel objet.

Dans le mécanisme, les objets sont en relation mutuelle sur le mode de l'agrégat ou en se heurtant les uns les autres (ce schème ne s'illustre pas seulement par la nature mécanique extérieure, mais aussi par certains aspects de l'esprit : qu'on songe, dit Hegel, à l'apprentissage par cœur, aux lois d'un cérémonial, à l'influence d'un directeur de conscience, etc.) Dans le chimisme, ensuite, les objets se modifient mutuellement à partir de leurs natures propres respectives, toutefois sans que leur réflexion ne joue aucun rôle. On observe l'alternance de deux enchaînements contraires : l'union des objets opposés en un composé neutre, et la dissociation de ce composé en objets opposés.

Qu'est-ce enfin que la téléologie, troisième temps de la section consacrée à l'objet ? Ici, un but se constitue. Il fait face à l'objectivité et tend à la contrôler, mais sur un mode non souverain. Hegel propose le travail comme

modèle extra-logique de la téléologie. En effet, par le travail, l'homme s'efforce de réaliser un but fini dans le monde des objets – mais ceci non pas seulement en formulant des exigences à son égard (comme par exemple un chef politique gouverne ses administrés par sa seule volonté), mais en produisant sur les objets des effets sensibles. La téléologie souffre alors d'évidentes limites. Son but est exclusif (je me propose de façonner tel objet, et non pas tel autre), les moyens ne sont pas nécessairement adéquats (un outil s'use inévitablement), et le résultat est provisoire (l'objet fabriqué est voué tôt ou tard à la destruction). Le but n'embrasse pas la totalité de l'objectivité mais ne porte que sur un fragment de celle-ci.

C. L'Idée dans la doctrine du concept

L'Idée est le moment de l'harmonie au sein de la Doctrine du concept, elle se caractérise par l'efficace d'un sujet qui domine un objet désormais entièrement disponible à son intervention. « L'Idée est le vrai *en et pour soi, l'unité absolue du concept et de l'objectivité*. Son contenu n'est aucun autre que le concept en ses déterminations ; son contenu réel est seulement l'exposition de celui-ci, qu'il se donne dans la forme d'un être-là extérieur » (*Ibid.*, § 213). Cette définition rappelle certes la définition de l'effectivité comme activité de manifestation du fondement. Toutefois, dans l'effectivité au sens précis de l'effectivité *de l'essence*, une discordance demeurait entre le médiatisant et le médiatisé (entre la chose et sa condition, entre la cause et son effet, entre la substance et l'accident, etc.). Désormais, le sujet se rapporte à l'objet comme à soi, de sorte que, même si la différence demeure, il y a en même temps un complet accord entre l'un et l'autre. Un exemple extra-logique est fourni par le sujet connaissant comme principe d'organisation de ses représentations : le sujet, ici, n'est pas seulement un principe d'explication, il est un agent qui se saisit *lui-même* et qui ne vit que d'animer l'objet qui lui fait face.

Qu'est-ce en particulier que l'Idée absolue ? Elle est la pensée active de l'ensemble des catégories qui forment le parcours de la *Science de la logique* : « Le contenu vrai n'est cependant aucun autre que le contenu tout entier dont nous avons jusqu'à présent considéré le développement » (*Ibid.*, Add.

du § 237). Y a-t-il alors retour au point de départ, la logique selon Hegel est-elle un serpent qui se mord la queue ? Non, car désormais la pensée pure, comme moment du parcours, prend elle-même conscience de ce que seuls nous-mêmes, philosophes lecteurs de la *Science de la logique*, savions. Auparavant, la logique soit ne se pensait pas elle-même (Doctrine de l'être et Doctrine de l'essence), soit ne se pensait que de manière abstraitement intérieure, abstraitement extérieure ou inadéquate (les moments antérieurs de la Doctrine du concept). Désormais, elle se saisit entièrement et de manière adéquate. Ainsi, il n'est rien de la logique qui ne fasse l'objet d'une justification, et ceci non seulement en soi mais aussi pour soi. C'est un fait cependant que l'Idée absolue reste abstraitement pure, au sens où elle ignore la nature et l'esprit : telle est sa carence, qui explique le passage au second grand moment de l'*Encyclopédie*.

Chapitre 4

La nature comme chute de l'Idée dans l'extériorité

1. La contradiction non résolue

Le caractère essentiel de la nature, dit Hegel, est l'extériorité. La nature est non seulement extérieure à l'esprit, mais elle est également extérieure à elle-même. Qu'entendre par là ? La notion d'extériorité désigne d'abord ce qui se manifeste de manière sensible. Mais, plus fondamentalement, on reconnaît dans la notion d'extériorité le thème de la multiplicité. La nature est extérieure à elle-même au sens où elle est radicalement plurielle. Les êtres naturels ne sont pas les réalisations d'un principe d'unification immanent, mais seulement les *parties* d'une *série* qui se définit, précisément, par l'enchaînement extérieur de ses composantes. Alors que tout homme, on le verra, incarne en lui-même, comme esprit particulier, l'esprit en général, il n'y a pas, dans la nature, de vrai principe de rassemblement. Celle-ci ne se réalise dès lors que par le passage incessant d'une détermination particulière à l'autre : changements de position dans l'espace, de climat, de propriétés chimiques, engendrement de nouveaux animaux, etc. La nature existe sur le mode du devenir-autre alors que l'esprit existe sur celui de l'unification avec l'autre.

La dispersion des êtres naturels n'implique cependant pas leur indépendance mutuelle. Le morcellement de la nature ne doit pas être conçu comme le repliement sur soi de ses composantes. Car la nature est le règne de la relativité. Un être naturel, selon Hegel, est contradictoirement par soi et par un autre. Ses propriétés sont, au moins en partie, contingentes,

car dépendantes des conditions extérieures. Par exemple, une planète est caractérisée par un mouvement spontané, mais sa trajectoire est définie à partir du soleil. Pareillement, la cause du devenir de tel réactif chimique se trouve, à la fois, dans ses propriétés et dans le réactif qui lui est associé. De la même manière encore, la modification d'un organe quelconque du corps vivant répond certes à sa configuration et à son dynamisme propre, mais aussi à l'action exercée sur lui par les autres organes. L'être naturel est à la fois partiellement indépendant et partiellement relatif. Il représente une liaison imparfaite de l'immédiateté et de la médiation. Cette contradiction n'est pas telle que l'être naturel ne puisse pas exister, mais elle rend les processus de la nature décevants. D'un côté, l'être naturel est déterminé par l'autre, mais pas au point d'être confondu avec lui. De l'autre, il est individualisé, mais pas au point d'être autonome. Les êtres naturels ne sont ni mutuellement indifférents, ni unifiés dans une totalité, mais relatifs les uns aux autres.

Le principe de raison tel qu'il est par exemple énoncé par Leibniz veut que la série des êtres conditionnés soit suspendue à un être inconditionné. S'agissant de la nature, Hegel en prend clairement le contre-pied : « Dans la nature [...] le jeu des formes a sa contingence délivrée de tout lien, débridée » (*Encyclopédie* II, R. du § 248). Le surgissement incessant de l'être naturel s'explique par un autre : mais cet autre est lui-même conditionné, et ainsi de suite. La nature ne renvoie à rien qui ne soit naturel et fini. Hegel signale le caractère mystérieux de la nature, par opposition à la clarté de l'esprit : « Qu'est-ce que la nature ? [...] Nous trouvons la nature comme une énigme et un problème » (*Encyclopédie* II, Addition 1). En effet, l'esprit s'explique à partir de lui-même et est à ce titre directement concevable. À l'opposé, l'identité de l'être naturel est obscure parce qu'elle renvoie, à la fois et contradictoirement, à une tendance intérieure et à une cause extérieure. Le statut épistémologiquement problématique de la nature n'est que le corrélatif de son indignité ontologique.

On est certes tenté d'opposer à cette interprétation la figure de l'animal, puisque ce dernier pourrait apparaître comme une unité close, harmonieuse et autonome. Dans l'histoire de la pensée, en effet, le vivant naturel, le corps animal, est classiquement pensé comme impliquant une

coopération unitaire entre les organes. Mais tel n'est pas le cas chez Hegel. Chez lui, en effet, les différents organes du corps sont dans une relation de conflit mutuel : chacun se développe aux dépens des autres. En outre, l'organisme naturel est scindé entre l'âme et le corps. Hegel note régulièrement le caractère « séparable » de l'âme (en tant qu'âme proprement naturelle) et du corps. Car l'âme s'oppose au corps en tendant à lui imposer une règle qu'il s'efforce, quant à lui, de transgresser : « Le corps vivant est toujours sur le point de passer dans le processus chimique : l'oxygène, l'hydrogène, le sel veulent toujours se faire jour, mais ils sont toujours à nouveau supprimés » (*Ibid.*, Add. du § 337). L'âme n'agit pas sur le corps de manière souveraine mais indirecte, au sens où elle fait défendre ses buts propres par les organes : « Les viscères, les organes en général sont toujours [...] actifs les uns face aux autres ; et [...] chacun d'eux, en tant que centre, se produit aux dépens de tous les autres » (*Ibid.*, Add. du § 352). Même dans la vie organique, il n'y a pas unité mais, à la fois, scission et relativité.

On observe certes, dans l'esprit aussi, de multiples effets de dépendance, comme par exemple dans le rapport de maîtrise et de servitude. Néanmoins l'esprit, à la différence de la nature, préserve toujours son unité et son intégrité. Pour rester sur l'exemple du rapport de maîtrise et de servitude, celui-ci consiste, on le sait, en une reconnaissance réciproque. Donc, en dépit de sa dureté incontestable, la servitude ne ravale pas le serviteur au rang d'un animal. Aux yeux de Hegel, elle n'est pas « inhumaine » dans la mesure où l'un et l'autre des protagonistes, dans leur dépendance mutuelle, se constituent en consciences de soi. Prenons également l'exemple de l'histoire. Certes, aux yeux de Hegel, l'histoire est fondamentalement malheureuse – les pages de bonheur y sont des pages blanches. Néanmoins, dans l'histoire, tout peuple se conserve comme collectivité unifiée : c'est pourquoi on peut dire que la raison gouverne l'histoire. À l'opposé, même en son plus haut point, à savoir la vie organique, la nature reste en proie à la déraison : « Le sommet auquel atteint la nature en son être-là, c'est la *vie*, mais celle-ci, en tant qu'Idée seulement naturelle, est abandonnée à la déraison de l'extériorité » (*Ibid.*, R. du § 248).

La nature est caractérisée par la seule intelligibilité d'entendement, c'est-à-dire par des liaisons locales et provisoires, et non par une organisation générale et immanente qui assignerait à chaque phénomène sa raison d'être et sa détermination propre. En d'autres termes : certes, il y a dans la nature des « traces de détermination conceptuelle », par exemple sous la forme de lois, de types, de genres, etc. Néanmoins, ces régularités sont finies et juxtaposées. La *philosophie* de la nature, comme œuvre de l'esprit, est rationnelle, elle appartient, dit Hegel, au « chemin du retour ». En revanche la *nature* est incapable de s'unifier dans un principe intégrateur.

« C'est là l'impuissance de la nature, qui consiste, pour elle, à ne pas pouvoir maintenir ferme et exposer la rigueur du concept, et à aller se perdre en cette aveugle multiplicité variée qui est sans concept. [...] Les multiples genres ou espèces relevant de la nature ne doivent pas être tenus pour quoi que ce soit de supérieur aux idées arbitraires qui viennent à l'esprit dans ses représentations. » (Science de la logique III, p. 50-51)

Plus généralement, la nature est à comprendre comme une tendance vers sa propre abolition dans la mesure où elle s'efforce de supprimer sa multiplicité. Un texte de la *Raison dans l'histoire* le montre à propos de la matière pesante :

« La matière est pesante dans la mesure où existe en elle une impulsion vers le centre. Elle est essentiellement composée et constituée de parties purement singulières qui toutes tendent vers le centre ; il n'y a donc pas d'unité dans la matière. Elle subsiste comme une extériorité réciproque et cherche son unité ; elle cherche son contraire et s'efforce de se supprimer elle-même. [Mais,] si elle y parvenait, elle ne serait plus matière ; elle aurait disparu comme telle. » (La raison dans l'histoire, p. 55)

Telle est la source du dynamisme de la nature. Les planètes tournent autour du soleil parce qu'elles cherchent un lieu qui ne serait pas ici plutôt que là, l'acide et la base s'efforcent de se neutraliser l'un par l'autre, l'accouplement des animaux mime la suppression de la différence sexuelle, etc.

La nature est le processus sans fin par lequel les êtres naturels tendent, par leurs interactions, à abolir leur multiplicité. Toutefois, ce faisant, elle ne parvient qu'à détruire ses composantes, et non pas à s'unifier. En effet, aux yeux de Hegel, il est impossible de se constituer comme unité à partir d'une altérité extérieure. Dans la mesure où, par définition, un être naturel ne se détermine qu'au moyen d'un autre être naturel, extérieur à lui-même, sa quête d'unité est nécessairement vaine. Par exemple, les instants succèdent aux instants mais ne se recourbent pas en une mémoire. De même, les membres du corps se détruisent et se remplacent continûment, mais ils ne se produisent pas comme une forme plastique qui serait expressive d'un sens unitaire – à la différence du corps représenté dans la statuaire ou dans la peinture, moments de l'esprit. Le mauvais infini de la nature, comme éternel retour du même, traduit son incapacité à se transformer en une totalité véritable : « Le changement est par conséquent ici un parcours circulaire, une répétition incessante du même. Dans tous les changements de la nature, rien de neuf ne surgit. C'est en cela que la nature est ennuyeuse » (*La philosophie de l'histoire*, p. 140). Dans la mesure, en effet, où elle est dès l'origine dépourvue d'unité, elle ne peut que reproduire indéfiniment son caractère fragmentaire.

2. Le passage de la logique à la nature

Le passage de la logique à la nature est considéré comme une difficulté majeure de l'hégélianisme. Certains disent aussi qu'il s'agit de son échec le plus patent. Hegel tenterait en effet de « déduire » la nature de la logique, entreprise vouée à l'échec du fait de l'hétérogénéité complète des deux sphères. En outre, l'auteur de l'*Encyclopédie* invoque, au moins allusivement, la création du monde par Dieu : mais n'est-ce pas là, dit-on encore, avouer son incapacité à penser de manière proprement philosophique le lien entre la logique et la nature ?

En réalité, deux points doivent être notés. En premier lieu, le recours au thème judéo-chrétien de la création n'a chez Hegel qu'une valeur illustrative. Il s'agit moins de se mettre à l'école de la Bible que de montrer quelle est la signification *spéculative* de la représentation de la création du monde. En second lieu, le passage de la logique à la nature doit être compris à partir de la question générale de la transition d'un moment à l'autre dans l'*Encyclopédie*. Le passage de la logique à la nature, en effet, n'a rien de vraiment original, et pose les mêmes difficultés, mais pas davantage, que toute mutation à l'intérieur du dispositif encyclopédique.

Le passage de la logique à la nature est présenté en ces termes au § 244 de l'*Encyclopédie* :

« Mais la liberté absolue de l'Idée consiste en ce qu'elle ne fait pas que passer dans la vie ni que, comme connaissance finie, la laisser paraître dans elle-même, mais, dans l'absolue vérité d'elle-même, se résout à laisser librement aller hors d'elle-même le moment de sa particularité ou de la première détermination ou altérité, l'Idée immédiate, comme son reflet, elle-même, comme nature. »

Ce texte est extraordinairement obscur. On peut le lire à partir d'un schème « créationniste », selon lequel la logique *produirait* la nature extérieure. Mais on peut également considérer que ce texte porte sur l'*auto-transformation* de l'Idée en général : Hegel, selon cette perspective, soutient ici que l'Idée se réalise non seulement comme Idée logique mais aussi comme Idée naturelle. La première lecture engendre d'inextricables difficultés : comment la pensée pure serait-elle capable d'engendrer la nature ? Pour quel motif une logique qui parvient à son maximum de rationalité serait-elle amenée, en un subit renversement, à produire une nature qui se caractérise, selon Hegel, par la déraison ? La seconde lecture en revanche, et de manière bien plus convaincante, ramène le passage de la logique à la nature au processus de formation de l'Idée. Plus précisément, elle retrouve le schéma classique du passage du premier moment au deuxième moment de tout processus, lequel consiste dans l'auto-négation de l'intériorité unilatérale au profit d'une extériorité unilatérale. Dans la seconde lecture, le passage de la logique à la

nature ne doit pas être lu comme la *création* d'une nature irrationnelle par une logique *pleinement rationnelle*, mais comme le renversement de l'Idée qui, abstraitement intérieure, ne peut éviter de se métamorphoser en une version d'elle-même abstraitement extérieure.

Quel est alors l'enjeu de ce texte ? Montrer que la nature reste une incarnation de l'Idée – quoiqu'elle en soit une figure insatisfaisante. Hegel propose en fait un éloge paradoxal de la nature : certes, dit-il, elle ne procède que de l'extériorisation de l'Idée. Mais elle demeure une Idée, et à ce titre est libre. La nature est une altération de l'Idée – mais cette dernière, en tant que telle, peut s'aliéner sans perdre son statut et sa liberté.

La thèse de Hegel est donc la suivante : l'Idée en général est à ce point libre qu'elle reste libre – quoique de manière *inadéquate* – même dans la scission. Plus encore : c'est parce qu'elle est une Idée qu'elle en vient à se scinder. Le § 244 présente l'avènement de la nature comme un acte de scission de l'Idée : autant scission d'avec elle-même que scission de la nature et de la logique. Un peu plus loin, la Remarque du § 248 ne dit pas autre chose, tout en mettant cette fois l'accent sur la dimension négative de la nature : « La nature a également été exprimée [par les Anciens] comme la chute de l'Idée à partir de et hors d'elle-même, étant donné que l'Idée, en tant qu'elle est cette figure de l'extériorité, est dans l'inadéquation d'elle-même par rapport à elle-même. » Dans ce dernier énoncé, la notion d'Idée ne désigne pas la logique mais la nature elle-même comme origine de la nature. Le texte présente la nature comme l'instance dont l'activité propre est de s'abaisser et de se rendre inégale à soi : c'est là son origine et son mode d'existence.

Le schème de la création est insatisfaisant parce qu'il présuppose que l'instance examinée dans le moment initial (en l'occurrence la logique) pourrait en tant que telle se mettre en relation avec l'instance examinée dans le moment ultérieur (en l'occurrence la nature). En outre, il présuppose que cette relation serait une relation de production. Or, aux yeux de Hegel, le premier moment, dans tout processus, est abstrait précisément parce qu'il est *indifférent* au deuxième. Par ailleurs, la relation entre l'antérieur et le postérieur est une relation de *négation* du premier par le second et non une relation de *production* du second par le premier. Malgré l'invocation

représentative du schème biblique, l'hégélianisme est en son fond étranger à l'idée de création. D'où vient alors l'Idée naturelle ? D'elle-même, en tant qu'extériorisation de l'Idée en général. L'avènement de la nature n'est pas le fait d'une instance supra-naturelle créatrice, elle n'est rien d'autre que la vie de la nature qui se révèle dans l'expérience : extension continue des points de l'espace, succession ininterrompue des instants du temps, naissance incessante de nouveaux représentants d'une espèce donnée, etc. Le surgissement des êtres naturels n'a pas lieu *ex nihilo* ni *ex logica* mais *ex natura ipsa*. La nature se médiatise elle-même, mais sur un mode extérieur.

Chapitre 5

Les caractères généraux de l'esprit. L'esprit subjectif

La notion hégélienne d'esprit est à la croisée de plusieurs traditions : celle de l'intellect (*noûs*) comme principe immortel de rationalité chez les auteurs antiques ; celle du souffle de vie (*pneuma*), qui se révèle tantôt principe de l'univers (dans le stoïcisme), tantôt Esprit-saint guidant les fidèles (dans le Nouveau Testament) ; celle de l'âme (*mens*, *animus*), qui se caractérise par l'entendement et la volonté (chez les cartésiens) ; celle de « l'esprit général des nations » chez Montesquieu ; celle enfin du moi qui pose lui-même son contenu chez Fichte. Son intérêt est justement de penser ensemble la vie mentale des individus, les normes, les phénomènes de la culture et le divin. L'esprit désigne, comme on le verra, un sujet qui se produit lui-même, mais dans un rapport polémique avec ce qui n'est pas lui. Une thèse clé de Hegel est que l'esprit se connaît lui-même dans sa généralité, et non pas seulement dans son individualité : c'est à ce titre qu'il est capable de se reconnaître dans les autres sujets spirituels.

1. L'esprit comme sujet opérant l'*Aufhebung* de la nature

Selon l'addition du § 381 de l'*Encyclopédie*, la détermination essentielle de l'esprit est l'idéalité, au sens de l'activité d'*Aufhebung* de l'extériorité. Par opposition, le caractère propre de la *logique*, on s'en souvient, était la simplicité intérieure, et celui de la *nature*, l'extériorité radicale. L'esprit, quant à lui, est l'association de l'identité à soi et de la diversité, au sens où une instance

spirituelle quelconque s'investit toujours dans la réalité extérieure, mais ne renonce pas à son intégrité dans cette incarnation. Par exemple, l'esprit humain existe dans un corps, l'image d'un dieu grec s'inscrit dans une matière (dans le marbre, dans les couleurs du peintre...), et la philosophie elle-même est liée à des auteurs qui sont historiquement et géographiquement situés.

Reprenons ce point. Dans la logique, il n'y a pas de différenciation numérique, dans la mesure où l'on a toujours affaire au même intelligible. Dans la nature, il n'y a pas d'unification, dans la mesure où n'existent que des séries disjointes d'individus. Dans l'esprit en revanche, s'il y a assurément une pluralité d'individus spirituels, néanmoins ceux-ci s'unifient en se reconnaissant comme partageant une même identité fondamentale, à savoir, précisément, la spiritualité. Par exemple, pour Hegel, un peuple est un individu spirituel parce que ses membres partagent une même volonté fondamentale, celle de former un ensemble unifié.

Cette capacité de l'esprit à dépasser les divisions implique aussi celle de supporter toute altération sans cependant perdre son identité. Pour Hegel, même le fou et le criminel le plus endurci restent des hommes et doivent être traités comme tels. Sans craindre d'étonner, il soutient que si, physiquement, l'homme peut être dompté (*bezwungen*), en revanche « ne peut être contraint à quelque chose que celui qui veut se laisser contraindre » (*Principes de la philosophie du droit*, § 91). Il y a, chez Hegel, une sorte d'exaltation du pouvoir qu'a l'esprit sur lui-même, lequel se manifeste négativement dans sa capacité à se détacher de tout, à renoncer à tous ses buts et même à la vie – mais sans cesser, par un tel renoncement, d'être un esprit. L'esprit « *peut* faire abstraction de tout extérieur et de sa propre extériorité, de son être-là lui-même ; il peut supporter la négation de son immédiateté individuelle, la *douleur* infinie, c'est-à-dire, dans cette négativité, se conserver de manière affirmative et être identique pour lui-même ». (*Encyclopédie* III, § 382) L'esprit inscrit chacune de ses modifications dans la totalité qu'il constitue et ainsi préserve cette dernière. Alors que, dans la nature, tout changement implique une perte d'identité, chez le sujet spirituel, un changement est une étape qui permet l'approfondissement de son identité.

Précisément, l'esprit a pour activité clé la *Bildung*, la formation culturelle, au sens où il est œuvre de lui-même. C'est parce qu'il est auteur de son devenir que celui-ci ne le corrompt pas mais au contraire lui permet de se développer : « Un individu parcourt, en restant un, divers degrés de culture et demeure le même individu » (*Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 66). La question de l'essence de l'esprit se confond avec celle de son origine : car l'esprit n'est autre que l'acte par lequel il se développe. Se produit-il purement et simplement à partir de lui-même, comme une *causa sui* ? Non, car il est l'acte de se produire *à l'encontre* de ce qu'il n'est pas et qui, pour lui, est toujours déjà là. Si nul individu spirituel n'est sans présupposition, toutefois il ne dépend pas de cette altérité puisqu'il en opère l'*Aufhebung*. L'esprit fait face à un donné, mais il affirme sa liberté en intégrant en lui-même ce donné :

« La liberté de l'esprit n'est pas simplement une indépendance à l'égard de l'autre à l'extérieur de l'autre, mais une indépendance à l'égard de l'autre conquise dans l'autre, – elle ne parvient pas à l'effectivité par la fuite devant l'autre, mais par la victoire sur lui. » (Encyclopédie III, Add. du § 382)

Comme on l'a dit, d'un côté, l'esprit, par opposition à la logique, sort de lui-même et se tourne vers son autre. Toutefois, il ne se rapporte pas à cet autre sur un mode destructeur, car il entretient avec lui un rapport de réconciliation (cette réconciliation demeurât-elle encore marquée, comme on le verra, par des aspects de contrainte) :

« Toutes les activités de l'esprit ne sont rien d'autre que divers modes de la reconduction de l'extérieur à l'intériorité qu'est l'esprit lui-même, et c'est seulement par cette reconduction, par cette idéalisation ou assimilation de l'extérieur, qu'il devient et qu'il est esprit. » (Ibid., Add. du § 381)

Quelle est par exemple, pour Hegel, la différence entre la subjectivité animale et la subjectivité humaine ? L'animal est incapable d'unifier ses perceptions de manière à se rapporter à un objet comme à un tout, et de s'unifier avec lui-même de manière à constituer un « moi ». En revanche, chez

le sujet spirituel, « en l'âme, en tant qu'elle est déterminée comme un *individu*, les différences sont en tant que *changements* à même celui-ci, le sujet un qui persiste en elles, et en tant que *moments* de son développement » (*Ibid.*, § 396). Mais l'opposition n'est pas seulement intérieure. Une addition de la philosophie de l'esprit note que « même l'animal le plus accompli ne peut pas montrer ce corps finement organisé, infiniment plastique, que nous apercevons déjà en l'enfant qui vient de naître » (*ibid.*, Add. du § 396). Un autre texte affirme que si, par sa configuration physique, l'homme n'est pas très différent du singe, en revanche, dans la mesure où le corps humain est pénétré par l'esprit, il y a une moindre distance entre un oiseau et un singe qu'entre ce dernier et l'homme. Du fait de sa conformation, de ses attitudes, de ses gestes ou des mimiques du visage, le corps humain apparaît comme le *signe* de l'âme. L'avènement de l'esprit est, pour l'Idée, le retour à l'unité par-delà le caractère morcelé de la nature – cependant non plus à l'universalité abstraite de la logique, mais à une universalité incarnée dans le réel, par exemple dans l'existence individuelle, dans la diversité des mœurs et des rapports de droit, dans l'histoire, les arts et les œuvres intellectuelles.

Quelle est cependant l'extériorité à laquelle se rapporte l'esprit ? Plus précisément, à quelle altérité l'esprit se rapporte-t-il ? Selon l'introduction de la troisième partie de l'*Encyclopédie*, il s'agit de la nature : l'esprit « n'est, par conséquent, cette identité qu'en tant qu'acte de faire retour à lui-même à partir de la nature » (*ibid.*, § 381). Comme exemples d'*Aufhebung* de la nature, on a cité plus haut, entre autres, le rapport de l'âme au corps et celui de l'œuvre d'art à son matériau. Toutefois, l'esprit est-il de part en part *Aufhebung* de la seule nature *extérieure* ? Nullement. Au commencement de chaque cycle, il y a idéalisation de la nature *extérieure*, puis, à mesure que le cycle progresse, idéalisation de la nature *intérieure*. Par exemple, si l'on considère l'esprit objectif, on voit que, dans le *premier* moment (le droit abstrait), l'esprit entretient un rapport avec ces êtres extérieurs que sont les biens appropriables. Mais qu'*in fine*, dans la vie éthique (*troisième* moment de l'esprit objectif), l'esprit est en rapport avec l'esprit lui-même : par exemple, l'État gouverne la *volonté* du peuple. En même temps, cependant, on peut considérer que la volonté à laquelle se rapporte le pouvoir politique

relève encore, en un sens, de la catégorie de la nature ou de la naturalité. En effet, le peuple présupposé apparaît originairement comme multiple, comme dépourvu d'unité, puisque c'est la volonté du monarque qui seule lui confère son unité : « Le peuple, pris sans son monarque et l'articulation du tout qui, par là même, s'y rattache nécessairement et immédiatement, est [une] *masse informe* » (*Principes de la philosophie du droit*, R. du § 279). On voit à travers cet exemple que, lors même que l'esprit constitue l'*Aufhebung* non plus de l'environnement extérieur mais de lui-même, il se rapporte pourtant à un objet « naturel » au sens où celui-ci est immédiat (donné) et extérieur (multiple).

Parce que l'esprit est en rapport avec une « naturalité » qu'il présuppose, il est toujours incarné. Il ne peut se concevoir comme un souffle qui flotterait de manière insensible au-dessus du réel. Mais il n'est pas nécessairement un homme singulier pour autant. Il peut exister comme un moi collectif : par exemple comme une famille, un peuple ou un État. Ou comme un moi représenté : par exemple dans une œuvre d'art comme le *Discobole* de Myron ou *Hamlet* de Shakespeare, ou encore dans une religion comme Zeus dans la religion grecque ou le Dieu trinitaire de la religion chrétienne.

Quelle est alors l'articulation de la philosophie de l'esprit ? *En premier lieu*, l'esprit *subjectif* fait face au monde. Il s'agit d'une réalisation encore formelle de l'esprit : l'esprit subjectif habite un corps et a des représentations qui sont incontestablement les siennes. Mais il est encore inapte à modifier véritablement le monde. L'esprit subjectif reste fondamentalement abstrait, c'est-à-dire incapable de se réaliser dans l'objectivité extérieure. *Puis* l'esprit *objectif* s'inscrit dans le monde extérieur, et ceci sur le mode des normes valables publiquement. Mais cette réalisation de soi n'est jamais définitive, elle doit toujours être complétée et, corrélativement, est toujours menacée. *Enfin*, l'esprit *absolu* est tel que plus rien ne lui est étranger. Que l'esprit soit absolu ne signifie pas qu'il s'étende à l'ensemble du réel, rendant caduque la spécificité, par exemple, de la nature ou de l'esprit subjectif, mais qu'il entretient une relation d'identification avec l'ensemble de ce qui est. L'esprit absolu est l'esprit qui se retrouve en toutes choses. Toutefois, il faut le dire d'emblée, l'esprit absolu n'est pas une entité cosmique mais seulement le

sujet réconcilié tel que le représentent ou le conçoivent les œuvres d'art, les religions et les doctrines philosophiques. Considérons, pour l'instant, l'esprit subjectif.

2. Le moment anthropologique

L'anthropologie, premier temps de l'esprit subjectif, désigne la vie de l'individu en tant qu'elle est inscrite dans la corporéité : féminité ou masculinité, alternance de la veille et du sommeil, vie perceptive, attitudes et gestes qui expriment les affects de l'âme… Nous sommes au point de départ du développement de l'esprit subjectif, dans la mesure où l'individu, alors, ne dispose pas d'une conscience réfléchie de soi ni du monde, et où les contenus de sa vie ne font l'objet de sa part d'aucune élaboration délibérée. Cette phase de l'esprit est encore plus archaïque que la certitude sensible qui ouvre le parcours phénoménologique. La sphère anthropologique est antérieure à toute connaissance objective comme à tout agir efficace. L'âme consiste à ressentir les données de l'expérience, mais sans que celles-ci ne soient rapportées à un « moi ». L'âme ne s'apparaît pas à elle-même. C'est en ce sens que Hegel parle d'« inconscience » (*Bewußtlosigkeit*) : et ceci non pas au sens où il y aurait quelque chose de censuré mais au sens où le moi comme principe reste encore non constitué.

Quels sont les moments de l'anthropologie ? Dans *l'âme naturelle*, le contenu de l'esprit se réduit à ses affects actuels. Dans *l'âme qui ressent*, l'esprit est pourvu d'un ensemble d'affects intériorisés et conservés – mais qui restent simplement latents. Dans *l'âme effective* enfin, la spiritualité s'exprime dans la plasticité corporelle. Considérons quelques moments précis :

Le moment des âges de la vie. Le caractère proprement anthropologique des âges de la vie (au sens de la succession de l'enfance, de l'adolescence, de l'âge mûr et de la vieillesse) tient à l'imbrication, en chaque âge, d'une dimension biologique et d'une dimension spirituelle. Ou plutôt, au statut encore « naturel » du savoir et du vouloir. En même temps, les analyses de Hegel anticipent considérablement sur des aspects de l'esprit

qui succèdent à l'anthropologie : ceci tient au fait que, souvent dans l'esprit, à la différence de ce qu'on observe dans la nature, les différents stades de l'Idée apparaissent au sein d'un seul et même étant empirique, comme par exemple l'individu singulier. L'enfance et l'adolescence, explique Hegel, sont le temps de l'apprentissage. L'une des premières étapes de la formation de l'*enfant* est le fait de se tenir debout et de marcher : triomphe inaugural de la volonté. Grâce au langage, ensuite, il devient capable d'appréhender les choses comme générales. Enfin, il en vient à saisir son moi : « C'est là le point où [l'enfant] commence à sortir de son être-immergé dans le monde extérieur pour se réfléchir en lui-même. » L'enfant vit dans le sensible, ce qui s'exprime notamment dans son plaisir à manier ses jouets. « Mais ce que les enfants peuvent faire de mieux avec leurs jouets, c'est de les casser » (*Encyclopédie III*, Add. du § 396). Par nature, l'enfant n'est ni bon ni mauvais puisqu'il vit dans l'innocence : mais on ne saurait tenir cet état pour idéal. L'innocence, dit Hegel, est sans valeur et de courte durée. L'enfant ou l'adolescent a d'ailleurs vite conscience de ne pas être ce qu'il doit être : d'où sa manie d'imiter les adultes. Au demeurant, parce qu'il est incapable d'autonomie, il vit sous la dépendance de ses parents ou de ses maîtres.

Le *jeune homme* s'imagine qu'il doit transformer le monde, il ignore – soutient Hegel – que l'idéal est déjà réalisé dans le monde. Il croit que la vérité et la substance sont de son côté, et que le monde est sorti de ses gonds… À l'opposé, *l'homme mûr* renonce au plan d'une transformation entière du monde et s'efforce de réaliser ses intérêts personnels, tout en sachant que, par-là, il contribue à la conservation et à la progression de son monde. Le jeune homme, dit Hegel, semble faire montre de plus de noblesse et de désintéressement que l'homme mûr : mais ce dernier, dans les faits, échappe davantage que le jeune homme à ses impulsions subjectives particulières… Le *vieillard*, quant à lui, a perdu tout intérêt pour l'activité. Il vit dans le souvenir. Plus précisément encore : il perd la mémoire pour le singulier et se concentre désormais sur l'essentiel…

L'habitude. Dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, Kant critique l'habitude comme une contrainte interne qui amènerait le sujet à la répétition du même acte, répétition ridicule et dépourvue de pensée. Chez Hegel,

l'habitude est également réduite à quelque chose de mécanique. Toutefois, elle a ceci d'intéressant qu'elle est produite par le sujet lui-même grâce à l'exercice, et constitue ainsi un premier élément de *Bildung*. L'habitude, chez Hegel, est surtout pensée comme un endurcissement contre les sensations extérieures, comme une libération à l'égard de la violence des désirs et une maîtrise du corps dans l'habileté technique. Elle apparaît moins comme une aliénation que comme une victoire (rudimentaire, certes) du spirituel sur le corporel.

L'âme effective. Le dernier moment de l'anthropologie correspond à l'expression de l'âme dans les gestes du corps. Alors « l'âme a, à même sa corporéité, sa libre figure, dans laquelle elle *se* sent et *se* donne à sentir » (*ibid.*, § 411). Hegel retrouve le problème classique de l'union et de l'âme et du corps, toutefois il ne le résout pas abstraitement mais met en évidence l'expérience dans laquelle cette union se révèle. Compte tenu de la définition de l'esprit en général comme activité d'*Aufhebung* de la nature extérieure, ce lien ne pose en fait aucune difficulté intellectuelle spéciale. L'esprit individuel fait de sa corporéité « l'exécutrice soumise, non résistante, de sa volonté » (*ibid.*, Add. du § 405).

3. La phénoménologie de la conscience

Le texte intitulé « Phénoménologie de l'esprit, la conscience », deuxième moment de l'esprit subjectif, a suscité la perplexité des commentateurs. Quel est son objet et quel rapport entretient-il avec l'ouvrage de 1807 ? La réponse se trouve dans le texte lui-même : il s'agit d'une investigation de la conscience au sens seulement où elle désigne l'esprit subjectif en tant qu'il est « réflexif », c'est-à-dire qu'il se rapporte à un « objet subsistant-par-soi-même » et « extérieur à la conscience elle-même ». Cette section ne reprend donc pas le tout de l'ouvrage de 1807 mais ses sections « conscience », « conscience de soi » et « raison », en en transformant partiellement le contenu. La conscience

en tant que telle s'oppose au monde. Parce qu'elle est non réconciliée, elle est inadéquate : c'est pourquoi elle est seulement l'« apparition » de l'esprit subjectif et non pas sa réalisation effective.

La conscience tend à rendre compte d'un monde qui cependant, parce qu'il lui est hétérogène, est rétif à ses efforts de saisie unitaire. Dans la mesure où l'esprit ici, au lieu de s'universaliser lui-même, se munit de catégories fixes qu'il tente de projeter sur l'expérience extérieure, il ne peut être « chez soi » en elle. Il y a certes dans le moment phénoménologique une auto-éducation de l'esprit, dont les catégories se densifient et dont l'objet gagne en ampleur. Toutefois l'extériorité du sujet et de l'objet demeure.

4. Le moment psychologique

Il s'agit désormais, dans le troisième moment de l'esprit subjectif, du rapport à soi de l'esprit. Dans l'anthropologie, on s'en souvient, il n'y a pas de conscience de soi. Dans la phénoménologie de la conscience, il n'y a conscience que d'un autre – à savoir le contenu objectif de l'expérience. Dans la psychologie enfin, il y a retour sur soi de l'esprit – et ceci non pas sous la forme de la seule conscience mais sous la forme de l'organisation volontaire de ses représentations et de ses volitions :

« Tandis, donc, que l'âme [anthropologique] n'était la vérité que comme totalité immédiate, sans conscience, et tandis que, au contraire, dans la conscience [phénoménologique], cette totalité était scindée entre le moi et l'objet extérieur à lui, qu'ainsi le savoir n'avait là-bas encore aucune vérité, – l'esprit libre [psychologique] est à connaître comme la vérité qui se sait. » (Ibid., Add. du § 440)

Hegel présente l'esprit théorique et pratique comme la vérité de l'esprit, comme la raison à proprement parler. Dans cet usage de la notion de raison se confirme, s'il en était besoin, que les notions sont utilisées par

Hegel de manière relative : leur sens n'est pas fixe mais dépend du lieu et de la manière dont elles sont employées. Ici, la raison est à entendre comme le moment de réconciliation du seul esprit subjectif.

A. L'esprit théorique

Si l'esprit pratique est le moment de constitution de la volonté personnelle, l'esprit théorique est le moment de constitution du savoir. L'enjeu de l'esprit théorique est l'appropriation de soi, de telle sorte que l'esprit en vienne à rendre compte de ses contenus entièrement et de manière fondée. Il faut enfin distinguer, à l'intérieur de l'esprit théorique, l'intuition, la représentation et la pensée :

L'intuition désigne « l'objectivation du senti », la « transformation du senti en un objet présent hors de nous » (*ibid.*, Add. du § 448). Dans l'intuition, l'esprit se rapporte certes à une image intérieure, mais qui représente un donné extérieur.

La notion de **représentation**, quant à elle, renvoie au rapport entre le contenu de l'intelligence actuelle et un contenu multiple donné ou produit : les souvenirs, les symboles produits par l'imagination ou les noms que retient la mémoire. Dans le rapport représentatif, l'intelligence n'est pas souveraine. Ainsi, le souvenir répond à un acte passif de remémoration et la mémoire a quelque chose de mécanique.

Qu'est-ce enfin que la **pensée** comme moment de l'esprit subjectif ? Le sujet pensant se saisit du donné intuitif et représentatif comme d'un matériau, il l'idéalise en en faisant une pensée complexe et organisée. Le moi se pose alors comme le principe subjectif qui rend compte de son contenu tout entier. Dans l'intuition et la représentation, il n'avait affaire qu'à un contenu simple ou bien à des contenus juxtaposés. Désormais, les contenus sont articulés par un principe qui se connaît comme organisateur : c'est à ce titre que la pensée est rationnelle.

B. L'esprit pratique et l'esprit libre

La section sur l'esprit pratique suit un plan analogue à celle sur l'esprit théorique : le *sentiment pratique*, où il s'agit du désir en tant qu'il est complexe et présente une cohérence, mais reste fondamentalement lié à un objet extérieur ; *les tendances et le libre-arbitre*, moment du choix, par le sujet, d'une inclination particulière aux dépens des autres ; enfin la *félicité*, moment où les tendances s'harmonisent dans une aspiration générale au bonheur. L'esprit libre, quant à lui, désigne la volonté éclairée par le savoir. On retiendra de ces pages l'importante remarque du § 482 qui souligne que la conscience de la liberté a une histoire. L'Afrique et l'Orient, dit Hegel, ont ignoré cette idée, tout comme les Grecs et les Romains. Seul le christianisme a rendu ce concept effectif en posant que l'individu comme tel a une valeur infinie.

On peut maintenant dresser le bilan de l'esprit subjectif. *a)* Les affects anthropologiques sont dépourvus de cause ou de raison d'être : c'est en ce sens que l'âme est abstraitement immédiate. Dans l'économie d'ensemble de l'esprit subjectif, l'âme est, pour ainsi dire, la région du factuel. Car elle est constituée d'une série indéfinie de propriétés juxtaposées. *b)* Les réflexions de la conscience sont conditionnées par l'environnement naturel et spirituel. C'est pourquoi elles n'ont aucune nécessité intrinsèque. Elles dépendent du monde extérieur, lequel est inévitablement multiple. *c)* L'esprit psychologique, en revanche, est la région de l'auto-fondation. Les « pensées » issues de cette sphère sont vraies au sens où elles expriment l'intelligence comme principe immanent. Mais l'esprit ne saurait rester seulement subjectif. Pour être vraiment libre, il a besoin de se réaliser à même le monde extérieur.

Chapitre 6

Le monde des normes

L'esprit subjectif se rapportait au monde en tant qu'il était trouvé là. Il opérait certes la « relève » de ce monde, mais seulement subjectivement : s'il en formait une connaissance et se donnait des buts qui lui permettaient d'être en paix avec lui, la réconciliation restait unilatéralement intérieure. Il faut maintenant à l'esprit inscrire sa volonté à même le monde : « L'activité finalisée de cette volonté consiste à réaliser [...] la liberté dans le côté extérieurement objectif, afin que celui-ci soit en tant qu'un monde déterminé par une telle volonté » (*Encyclopédie* III, § 484). Mais comment façonner le monde auquel l'esprit fait face ? Essentiellement à l'aide du droit, qui consiste en règles générales valant à chaque fois pour une pluralité d'individus : « L'*être-là* [l'existence donnée] de la volonté libre est le droit » (*Ibid.*, § 386). La vie des normes correspond au moment de l'*esprit objectif*, second temps de la Philosophie de l'esprit de l'*Encyclopédie*, qui fait par ailleurs l'objet d'un développement spécifique dans les *Principes de la philosophie du droit*.

La philosophie hégélienne du droit se veut descriptive et non pas l'expression de valeurs qui seraient propres à son auteur. Il s'agit de présenter les règles qui ont ou ont eu cours. Certes, le texte est constamment évaluatif. Toutefois Hegel considère qu'il ne juge pas à partir de ses préférences, mais à partir de l'Idée immanente, dont les exigences sont plus ou moins correctement réalisées dans les règles en question, mais qui tend à s'incarner dans des institutions permettant aux hommes de se reconnaître toujours plus intensément en elles. On observe alors trois grandes étapes dans le devenir de l'esprit objectif : le déploiement du droit de propriété (le « droit abstrait ») ; l'affirmation des règles de comportement s'imposant au sujet agissant (la « moralité ») ; le développement des institutions (la « vie éthique » comme vie

de la famille, de la société civile et de l'État). Ce devenir n'est pas historique de part en part : entre le droit abstrait, la moralité et la vie éthique, il y a non pas succession temporelle mais concomitance. Cependant, chacun de ces moments possède une dimension d'historicité, Hegel insistant notamment sur ce qui distingue les normes antiques des normes modernes. Au demeurant, pour l'essentiel, la philosophie hégélienne du droit est une présentation du droit à l'époque du monde germanique chrétien, lequel, comme on le verra, n'est pas autre chose que le « résultat » de l'histoire.

Dans l'esprit objectif, le sujet est constitué tantôt de l'individu, tantôt des institutions elles-mêmes. On remarque toutefois que le sujet se rapporte à un monde qui lui reste largement étranger, et qu'il ne le maîtrise jamais que partiellement. Ainsi, en tant que propriétaire, l'homme est en relation avec un bien inévitablement morcelé (nul n'est propriétaire de toutes choses...) et qui, en outre, ne restera en sa possession que pendant un laps de temps limité (la mort étant le terme ultime de la possession). Pareillement, pour Hegel, tout empire est voué à disparaître et tout peuple à se corrompre. Même s'il ne conteste nullement la réalité des normes, leur statut de simple « devoir-être » est à ses yeux une carence indépassable. L'esprit objectif est le théâtre contradictoire d'une tentative d'unification et d'une scission irrémédiable entre le sujet et l'objet. Aux yeux de Hegel, de même qu'il y a, dans le droit abstrait, une pluralité insurmontable de propriétés, et que, dans la moralité, ce qui est bon pour tel individu ne le sera sans doute pas pour tel autre, dans la vie éthique, l'idée d'une unification générale des États n'a aucun sens. Cette fragmentation et le risque d'échec qui pèse sur toute figure de l'esprit objectif est ce qui distingue ce dernier des œuvres de l'esprit absolu, lesquelles sont à chaque fois *entièrement* effectives.

On observe toutefois un progrès au sein de l'esprit objectif. Alors que, dans le droit de propriété, l'esprit se rapporte à des biens singuliers et extérieurs, dans la moralité il y a constitution de l'agent en tant que sujet capable de modifier le monde à partir de ses convictions particulières. Et finalement, dans la vie éthique, on voit advenir des institutions intégratives.

1. Le droit abstrait

Le « droit abstrait » est la sphère des actes d'appropriation, en tant que ceux-ci produisent une propriété juridiquement valide. Cette validité s'entend à l'égard de la nature elle-même (le § 44 des *Principes de la philosophie du droit* parle du « droit d'appropriation absolu qu'a l'homme sur toutes les choses ») et à l'égard des autres hommes, puisque la propriété de chacun s'affirme comme devant être respectée par tous. L'étude philosophique du « droit abstrait » ne vise pas à définir des normes mais à rendre compte de l'avènement de la propriété (et, on le verra, de sa contestation) comme fait et comme norme.

Que le droit soit ici qualifié d'abstrait est le signe de son insuffisance. Pour saisir cette insuffisance, il suffit de le comparer au droit en vigueur dans la *vie éthique* – le droit « concret », si l'on veut. Ce dernier concerne une collectivité alors que le droit abstrait, pour Hegel, est d'essence individualiste. La vie éthique s'exerce dans le rapport des hommes entre eux, alors que le droit abstrait concerne avant tout le rapport des hommes aux choses. La vie éthique est gouvernée par des principes généraux intériorisés et, de ce fait, se caractérise par une certaine nécessité, tandis que les titres de propriété, aussi valides soient-ils, sont très largement tributaires des hasards de la fortune.

Pour désigner le propriétaire considéré d'un point de vue juridique, Hegel fait usage de la notion de « personne ». Depuis l'époque romaine, dit-il, on a progressivement reconnu la « personnalité » de l'homme au sens de son droit d'acheter et de vendre des biens en pleine propriété. C'est là un important progrès de l'histoire. Car l'appropriation est une manière pour l'homme d'inscrire sa subjectivité dans l'objectivité. On dira même qu'être propriétaire est un devoir pour l'homme : ceci non pas parce que la propriété est la condition de la prospérité matérielle, mais parce qu'elle permet à l'homme, au moins de manière « abstraite », d'être chez soi dans le monde :

« Avoir une propriété apparaît comme un moyen eu égard au besoin, pour autant que l'on situe celui-ci en premier ; mais la position véritable de la question

est que, du point de vue de la liberté, la propriété est, en tant que premier être-là de celle-ci, une fin essentielle pour soi. » (Ibid., R. du § 45)

On constate cependant que la philosophie, pour Hegel, n'a à déterminer ni la quantité ni le type de bien qu'une personne pourrait valablement acquérir. La question de l'objet renvoie à l'arbitraire du propriétaire, qui n'a pas à justifier ses choix. Cette analyse place Hegel en opposition à toute philosophie qui chercherait à définir une juste mesure de la propriété, que ce soit pour des raisons de moralité personnelle ou dans une visée d'égalité sociale. Mais il n'y a pas non plus chez Hegel d'encouragement à l'acquisition des richesses ni de valorisation de la prospérité individuelle. À ses yeux, le « quoi » et le « combien » de la propriété sont contingents, de sorte qu'il serait vain de prétendre les régler au nom de principes moraux ou éthiques. La seule norme est ici juridique, qui se contente de réclamer le respect de la propriété.

L'abstraction de la propriété se marque à l'aisance avec laquelle elle est tout aussi bien acquise que perdue. Le bien lui-même n'oppose aucune résistance à son acquisition. Mais il se laisse tout autant vendre à nouveau ou voler... Ontologiquement, la propriété est inévitablement provisoire.

La première section du droit abstrait, la « propriété » au sens restreint, est consacrée au rapport de l'homme avec la chose, abstraction faite de tout tiers. Elle examine les différents types d'appropriation et évalue à chaque fois leur force. Nous considérerons ici simplement la question de la « prise de possession ». Elle présente trois figures : la saisie corporelle, la mise en forme et le marquage. Sans surprise, il y a une progression dialectique. Dans la *saisie corporelle* en effet, le rapport est entièrement formel, puisque le propriétaire n'altère pas la chose et qu'elle ne serait plus sienne dès lors qu'il cesserait de la tenir en main (on peut penser par exemple aux fleurs cueillies le long d'une route...). Dans la *mise en forme* en revanche, le propriétaire altère la chose, qui devient sienne pour autant qu'il la travaille (on peut penser à un bâton ramassé dans une forêt communale et ensuite sculpté...). Dans le *marquage* enfin, le propriétaire altère la chose, cependant moins en la transformant objectivement qu'en lui apposant sa signature. La chose est

alors sienne dans la mesure où elle l'exprime. On ne peut qu'être sensible au caractère rudimentaire de la propriété telle qu'elle est ici considérée. Rien d'étonnant à cela, puisque nous sommes dans l'immédiateté du droit abstrait. L'enjeu, dans les sections ultérieures, sera de saisir l'effet produit sur la propriété par la relation avec autrui.

Dans le « contrat », en effet, la validation de la propriété tient non plus au rapport direct du sujet avec la chose mais à l'accord intersubjectif, qui s'exprime dans la parole comme « stipulation ». Cet accord est non violent et suppose la reconnaissance intersubjective : « Le contrat présuppose que ceux qui le passent se *reconnaissent* comme personnes et comme propriétaires ; puisqu'il est un rapport de l'esprit objectif, le moment de la reconnaissance est déjà contenu et présupposé en lui » (*Ibid.*, R. du § 71). Hegel analyse longuement les différents aspects du contrat, et notamment la solidarité indispensable de l'accord (aspect substantiel) et de sa réalisation (aspect extérieur), et la notion de valeur monétaire qui permet de rendre les différents objets commensurables et donc échangeables.

La section du « déni du droit », enfin, porte sur la contestation violente de la propriété – mais aussi sur son rétablissement avec une force renouvelée. Dans les sections précédentes, le droit ne valait tout d'abord qu'entre l'individu et la chose, puis seulement entre les individus contractants. On assiste, dans la troisième section du droit abstrait, à l'avènement d'un droit qui vaut collectivement grâce à l'intervention d'un principe de justice. Le texte commence cependant par examiner les différentes figures de l'injustice, qui elles-mêmes présentent une progression systématique. Le premier cas d'injustice consiste en effet en une violation « candide » du droit, au sens où elle a pour cause la seule ignorance (par exemple, je croyais de bonne foi que ce bien m'appartenait...). Ensuite, la *fraude* nomme l'acte injuste auquel le délinquant confère en toute connaissance de cause l'apparence du droit (par exemple, je prétends vendre à autrui un bien dont je sais qu'il ne m'appartient pas), tandis que le *crime*, tel qu'il est ici défini, désigne la violence volontaire exercée à l'encontre d'autrui.

Au crime répond la peine. Quelle est pour Hegel la logique de la sanction ? Elle repose sur un principe de compensation, sur la représaille (*Wiedervergeltung*). Hegel critique les théories de l'intimidation et de l'amendement du criminel. Comment comprendre cette position ? Elle tient au point de vue du droit abstrait : la sanction pénale ne peut invoquer en tant que telle des principes moraux ou éthiques, qui n'apparaîtront qu'au-delà du droit abstrait. La question n'est pas : à quoi doit servir la peine ? Mais : quelles sont les conséquences juridiques de la violation du droit ? Nous sommes dans une logique du pur et simple renversement, au sens où la contrainte criminelle débouche (ou doit déboucher) sur la contrainte pénale.

La justice, donc, est la négation active de l'injustice. Comme l'indique le titre même de la section : *das Unrecht*, ce qui est immédiat, c'est l'injustice, tandis que la justice n'advient qu'à titre de correctif. Elle n'existe ni comme une simple exigence, ni comme une situation stable, mais comme une série d'actes élémentaires de rétablissement du bon droit.

2. La moralité

Le moment de la moralité considère l'action dont la règle est choisie *subjectivement* par l'individu, c'est-à-dire sans référence à une norme instituée. L'agir est ici polarisé, d'un côté, par la décision d'un sujet indépendant, de l'autre, par le monde qu'il tend à transformer. À la différence de ce qu'on observera dans la vie éthique, il n'y a pas ici d'institution comme lieu et guide de l'action. Le sujet et le monde sont fondamentalement hétérogènes.

Le chapitre sur la moralité ne se cantonne pas aux seules actions bonnes. Il examine les actions, bonnes ou mauvaises, au fil conducteur du type de réflexion qu'elles mobilisent et de leurs effets. Elles peuvent en effet être instinctives et ne modifier l'environnement que de manière superficielle (« le propos »), être délibérées et tendre à assurer le bonheur de l'individu (« l'intention »), ou reposer sur la conscience du devoir ou son refus, et favoriser le bonheur des autres ou leur malheur (« la conscience

morale »). Comme on le constate, le problème du devoir n'intervient que dans la troisième section du texte, les deux premières considérant l'action dans une perspective essentiellement téléologique.

Pour l'essentiel, le texte est consacré à la mise en évidence des embarras du sujet agissant. Comme celui-ci en reste à des choix particuliers, lors même qu'il décide d'agir par devoir, rien ne l'assure que son action sera couronnée de succès ou simplement vertueuse. En même temps, Hegel ne cesse de proclamer le droit de l'individu, de nos jours, à choisir lui-même la maxime de son action. Alors que l'homme inculte se laisse prescrire sa conduite par son environnement, et que les enfants n'ont pas de volonté morale, « l'homme cultivé [...] veut être lui-même tout ce qu'il met en œuvre » (*ibid.*, Add. du § 107). En particulier, la reconnaissance de la liberté subjective est un acquis du monde moderne par opposition à l'Antiquité.

Comme exemple de « propos », le texte évoque Œdipe tuant, sous l'effet de l'exaspération, un homme qui lui barre la route alors qu'il se rend à Thèbes : il s'agit ici d'un acte qui relève structurellement de l'« ici » et du « maintenant ». Il modifie l'environnement et engage la responsabilité du sujet. L'action subjective est cependant telle qu'elle a fréquemment des effets non voulus, du fait d'autres interventions ou de circonstances fortuites : dans l'exemple cité, Œdipe n'avait pas conscience que sa victime n'était autre que son père. À l'époque moderne, et en contraste avec l'Antiquité, note Hegel, l'homme a le droit de ne se voir reprocher que ce qu'il a voulu faire.

La deuxième figure de l'action, qui répond à une « intention » (*Absicht*), tend à modifier le monde extérieur de manière complexe, afin de produire le bien-être *(das Wohl)* ou la félicité *(die Glückseligkeit)* de l'agent. Le propos était irréfléchi. Le sujet qui a une intention, en revanche, agit de manière médiatisée, au sens où il cherche à produire des effets qui s'articulent et constituent le moyen de son bonheur.

L'analyse spéculative est particulièrement appropriée s'agissant de l'action, car cette dernière est unifiée par un but général. Ce constat a des conséquences pour l'évaluation morale de l'action. D'un, côté, les individus qui sont incapables de former un tel but, comme les fous ou les jeunes enfants, ne sauraient être considérés comme responsables de leurs actes.

De l'autre, c'est « l'honneur » de l'homme que de ne pas se défausser de sa responsabilité. Hegel reprend et complexifie la position qu'il défendait s'agissant du propos. Certes, Œdipe ne saurait de nos jours être considéré comme coupable de parricide. Mais, d'un autre côté, un homme qui a une intention *doit* tenir compte des circonstances et se prémunir des conséquences éventuellement non voulues de son acte. Par exemple, si un homme décide d'incendier une maison, et que le feu se propage au-delà de celle-ci, il est responsable des conséquences dans leur ensemble dans la mesure où son but était bel et bien d'allumer un incendie.

Par ailleurs, dit Hegel, notre temps reconnaît le droit de l'individu à faire valoir ses intérêts. Autrement dit, il reconnaît la légitimité du bonheur individuel :

« Le droit de la particularité du sujet à se trouver satisfait ou, ce qui est la même chose, le droit de la liberté subjective constitue le point d'inflexion et le point central de la différence entre l'Antiquité et l'époque moderne. Dans son infinité, ce droit a été énoncé dans le christianisme et il a été fait le principe effectif universel d'une nouvelle forme du monde. » (Ibid., R. du § 124)

Alors que, dans les civilisations antérieures, l'intérêt de l'individu était refoulé ou simplement identifié à celui de la cité, le monde moderne a pour trait original de reconnaître la « valeur infinie » de l'individu et son droit à viser des fins qui lui sont particulières.

Hegel critique l'injonction kantienne au désintéressement. La position de Kant est ici évoquée à travers une citation de Schiller (qui cependant en constitue une claire caricature) : « faire avec aversion ce que prescrit l'obligation ». Assurément, aux yeux de Kant, il n'est pas indispensable de se rendre malheureux pour être vertueux. Mais il est vrai que, pour lui, il y a un lien intime entre moralité et désintéressement, de sorte que l'on ne peut considérer comme « bonne » à strictement parler que l'action qui n'est pas motivée par la recherche du bonheur. Hegel, quant à lui, en appelle à la

réconciliation de la raison et de la sensibilité. Et il considère que le monde moderne admet que l'homme, tout en faisant son devoir, agisse de manière à satisfaire ses intérêts.

La troisième section de la moralité, sur la « conscience morale », traite de l'action dans laquelle le sujet agit soit en vue du « bien », soit à son encontre. Le bien se comprend comme « le bonheur universel » « selon la liberté ». Plus précisément, le § 134 des *Principes* explicite ainsi l'essence du bien : « se soucier du bien-être, de son bien-être propre et du bien-être dans une détermination universelle, du bien-être d'autrui ». Le bien est donc ce qui est à la fois légitime et désirable.

Hegel rend, pour commencer, un hommage appuyé à Kant, qui a vu, dit-il, le droit de l'individu à se considérer lui-même comme la base de tout jugement moral. La racine du devoir est l'auto-détermination de la volonté, et non un commandement extérieur. La question, toutefois, est de savoir si la conscience morale se définit purement *a priori* comme le veut Kant. Pour Hegel, l'obligation est d'emblée en rapport avec les circonstances, et la volonté ne se détermine jamais qu'en situation. En outre, l'appréciation individuelle, unilatéralement subjective, est inéluctable. Il n'y a pas de vouloir « pur » au sens de Kant. Dès lors, le critère kantien d'identité avec soi implique, potentiellement, aussi bien la validation que l'invalidation de toutes les normes. Car on peut reconnaître que chacune est universelle, au moins au sens de l'universalité réflexive – mais aussi lui reprocher sa particularité. Par exemple, la maxime qui autorise le vol a pour elle qu'un monde sans propriété n'a rien de forcément contradictoire. Mais il en va de même pour l'exigence du respect de la propriété… Tout est question finalement de présupposition, et « aucune doctrine immanente des obligations n'est possible » (*ibid.*, R. du § 135). En définitive, l'exigence du bien ne permet pas de sortir du subjectivisme qui caractérise la sphère de la moralité.

3. La vie éthique

La vie « éthique » (*die Sittlichkeit*) est celle de l'homme dont l'agir est gouverné par des règles collectives. Dans le droit abstrait, l'homme était considéré en tant que propriétaire, puis, dans la moralité, en tant qu'agent qui déterminait subjectivement la règle de son action. Désormais, il se définit comme membre d'une collectivité organisée par des normes communes. Les activités antérieurement rencontrées de l'homme ne sont certes pas anéanties : le membre de la famille ou de l'État, par exemple, continue à acheter et à vendre, il prend des décisions morales particulières, etc. Mais ces activités perdent leur prééminence et sont tendanciellement subordonnées aux règles intersubjectives : par exemple, il existe dans la plupart des familles un patrimoine dont la gestion n'obéit pas à la logique individualiste rencontrée dans le droit abstrait. La subjectivité de l'homme est désormais « universelle » – toutefois non pas au sens où son contenu vaudrait toujours et partout, mais au sens où elle est le principe d'unification de l'institution considérée : l'homme a une subjectivité de membre de telle famille, de telle corporation, etc.

Hegel fait incontestablement primer le tout de l'institution sur l'individu. Mais, paradoxalement, il affirme que, dans l'institution, c'est le droit de l'individu à la liberté qui se réalise. L'apparence de contradiction se dissout si l'on saisit que, pour lui, le tout n'agit pas dans l'individu sur un mode contraignant mais comme principe de rationalisation. En héritier de Rousseau et de Kant, il estime que l'universalisation est libératrice dans la mesure où elle permet à l'individu de s'affranchir de son arbitraire individuel : « L'obligation [éthique] qui nous lie ne peut apparaître comme une *restriction* qu'à l'encontre de la subjectivité indéterminée ou de la liberté abstraite, et à l'encontre des impulsions de la volonté naturelle [...]. Mais, dans l'obligation, l'individu a plutôt sa *libération* » (*Ibid.*, § 149). En particulier, à l'ère moderne, il y a réconciliation de la volonté de l'État et de la volonté du citoyen individuel, de sorte que ce dernier peut se reconnaître entièrement dans les lois.

Cependant, comme la vie éthique relève encore de l'esprit *seulement* objectif, elle se caractérise par des institutions qui restent insuffisamment universelles. C'est ici que l'éloge hégélien de la vie éthique se fait plus nuancé. Les communautés éthiques sont multiples, souvent en concurrence réciproque, et de toute façon périssables. La règle éthique se présente comme un devoir-être, potentiellement assorti de violence et susceptible d'être transgressé. Voyons maintenant quelles sont les étapes du développement de la vie éthique.

A. La famille

Pour Hegel, la famille n'est que le commencement de la vie éthique. Elle est certes un point de départ dont on ne peut se passer. Pourtant, il ne faut pas que l'individu s'y cantonne, car c'est dans la vie sociale et politique qu'il s'accomplit. L'immédiateté de la famille se traduit par la prégnance en elle de l'affectivité, mais aussi par son caractère provisoire : la famille disparaît avec l'émancipation des enfants et la mort des parents. Hegel propose ici une analyse institutionnelle de la famille. Pour lui, celle-ci n'est pas simplement la somme des volontés de ses membres mais un tout. Réciproquement, chaque individu incarne l'ensemble de la famille, puisqu'il est habité par même « esprit de famille » – lequel est cependant particularisé selon qu'il caractérise le père, la mère ou les enfants. La volonté de chaque individu est de contribuer à la conservation de sa famille, notamment à travers l'éducation des enfants. On retrouve ici la *Bildung* comme enjeu clé de tout moment du système encyclopédique.

Hegel insiste sur le fait que le mariage est une relation éthique : l'inclination amoureuse ne peut être ici qu'un point de départ, qui doit être pris en relais par le libre accord de personnes qui consentent à ne former qu'un seul couple en renonçant, au sein de cette unité, à leur personnalité naturelle et individuelle. En même temps, Hegel enregistre les changements des mœurs à l'époque moderne. Il y a eu des époques, dit-il, où la femme ne faisait l'objet que de peu de considération. On lui imposait son mari

– de même que le mari se satisfaisait avec n'importe quelle femme. Dans les temps modernes, en revanche, on considère qu'on ne peut offrir son amour qu'à une personne déterminée.

S'agissant des enfants, Hegel soutient qu'ils ont le droit d'être nourris et élevés aux dépens du patrimoine familial. Les parents peuvent-ils contraindre les enfants à fournir un travail ? Sans doute, mais dans la seule mesure où il s'agit d'assurer la conservation du patrimoine. Plus généralement, le droit des parents eu égard aux enfants repose sur la finalité de l'éducation. En particulier, les punitions ne doivent pas être comprises comme une œuvre de justice « civile » mais comme une initiation de l'enfant au sens de l'universel.

B. La société civile

La « société civile » (*die bürgerliche Gesellschaft*) renvoie aux institutions économiques et judiciaires par lesquelles les hommes défendent leurs intérêts propres tout en coopérant de manière réglée. Alors que la famille est autarcique, la société civile organise les rapports entre des individus de prime abord étrangers les uns aux autres. Mais, à la différence de ce qu'on observera dans l'État, les membres de la société civile – les « bourgeois », dit Hegel en utilisant le terme français – sont mus par l'égoïsme. Ils ne visent chacun que leurs propres fins et utilisent les autres comme des moyens. Certes, la relation éthique n'est pas dissoute, dans la mesure où chacun ne parvient à se satisfaire qu'en contribuant à la prospérité des autres. Il y a une nécessaire coopération des individus dans la vie économique. Toutefois, la liaison des activités est extérieure : elle ne repose pas sur une volonté commune, mais n'est que l'addition de composantes à chaque fois partielles. La société civile est ainsi une figure du « mauvais infini », elle se caractérise contradictoirement par l'indépendance et la dépendance. Pour cette raison, si elle est gage de prospérité, elle offre aussi « le spectacle du dérèglement, de la misère [et] de la corruption » (*ibid.*, § 185).

Hegel examine en particulier la vie économique, qui assure la satisfaction des besoins par le travail. Or le besoin que nous rencontrons ici n'est pas la pulsion animale, il est socialement déterminé et va jusqu'au raffinement. La société civile est ainsi un lieu d'éducation. Hegel note la

multiplication contemporaine des besoins, chacun d'entre eux étant en outre de plus en plus complexe. Le travail est alors un façonnement du monde opéré en commun. Et les objets artificiels sont les monuments de l'association des hommes, en particulier des « états sociaux » (*Stände*) formés respectivement par les cultivateurs, les artisans, les fabricants, les commerçants et les fonctionnaires.

Le texte considère par ailleurs l'activité juridictionnelle. Il ne s'agit pas de la vie politique, réservée au moment de l'État, mais de la dimension répressive de la loi. Précisément, alors que le châtiment propre au droit abstrait n'est qu'une représaille appuyée sur la volonté individuelle de la personne lésée, l'activité du tribunal se fonde sur la loi. Le texte rappelle un certain nombre d'exigences des tribunaux modernes. Les séances doivent être publiques, les discours doivent être argumentés et compréhensible par tous – et notamment par le prévenu, qui doit pouvoir être d'accord avec la sentence. Toutefois, reconnaît Hegel, le tribunal n'est pas le lieu de la vérité au sens fort, mais seulement de la certitude au sens de la conviction subjective.

Le philosophe examine enfin les institutions collectives de la vie économique, à savoir les corporations. La corporation se caractérise par un état d'esprit partagé : l'honneur professionnel. Le texte théorise aussi le fait que le travail n'assure pas automatiquement la prospérité de tous. La société civile produit de la différenciation, de sorte qu'avec la prospérité de certains croissent les inégalités et la misère d'une « populace » qui doit être soutenue par l'État.

C. L'État

L'État est le troisième moment de la vie éthique. Il est l'institutionnalisation de la volonté commune des individus, une volonté qui leur permet de se reconnaître comme des concitoyens mus par le même patriotisme. L'État n'a pas d'autre fin que lui-même, à savoir la réalisation active et publique de l'unité de ses membres : « Cette unité substantielle est une fin par soi » (*Ibid.*, § 258). L'unité de l'institution ne repose plus alors sur l'amour en tant que sentiment naturel (comme dans la famille), ni sur le mauvais infini des coopérations finies (comme dans la société civile), mais elle a pour base la

volonté consciente et délibérée des individus d'obéir à l'État. Pour autant, comme toujours chez Hegel, l'universel se particularise, ici en fonction de la place des individus dans le dispositif politique : il y a une volonté propre au prince, aux fonctionnaires, aux simples citoyens, etc.

Hegel insiste sur l'importance de la disposition d'esprit du citoyen. Celle-ci comprend notamment la confiance dans les institutions et la conscience que son intérêt substantiel recoupe celui de l'État. Le patriotisme, dit-il, n'est pas le fait d'être prêt à des sacrifices extraordinaires, mais l'habitude de considérer la vie en commun comme un but. Comme on le verra, une des fonctions fondamentales de l'État est d'assurer l'éducation politique des citoyens, notamment à travers l'activité du parlement.

Qu'en est-il alors du « droit politique intérieur », premier moment de l'État ? Pour Hegel, dans l'État moderne, il y a une tripartition du pouvoir. Cependant, il ne rejoint pas la théorie de Montesquieu selon laquelle il y a distinction des pouvoirs afin que ces derniers s'obligent mutuellement à la modération (« Il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir », *Esprit des lois*, XI, 4). Aux yeux de Hegel, chaque institution étatique incarne le tout de la volonté étatique, quoique d'une manière particulière. Les pouvoirs sont certes, les uns par rapport aux autres, dans une relation dialectique, au sens où leurs domaines d'action s'opposent terme à terme. Toutefois ils ne défendent pas des intérêts contradictoires. Ou plutôt, si l'on observe une telle contradiction dans les formes politiques anciennes (en régime féodal, par exemple, les barons sont en lutte les uns contre les autres), elle disparaît dans l'État moderne. Car, alors, chaque institution est l'incarnation de la volonté qu'a l'État de se maintenir comme un ensemble unifié. En chacune d'elles, sur un mode propre, c'est l'État comme tel qui se manifeste. En termes rousseauistes, on dira que chaque institution exprime une volonté générale – la volonté générale de l'État – et, nécessairement, reconnaît les autres institutions comme l'exprimant elles aussi.

L'analyse hégélienne de l'État est sous-tendue par les questions : « qu'est-ce qu'un citoyen ? » et « qui doit gouverner ? », lesquelles se transforment immédiatement en : « comment former le citoyen ? » et « comment sélectionner les gouvernants ? ». Chacun des pouvoirs institutionnels répond

à sa manière à cette question. Le prince est un citoyen naturellement apte à sa fonction. Le fonctionnaire est préparé à sa fonction dans ses études. Le parlementaire est formé par le cadre social et professionnel de son existence. On passe ainsi de la citoyenneté « naturelle » et solitaire du prince (moment monarchique) à la citoyenneté « processuelle » et universelle des assemblées parlementaires (moment démocratique) en passant par la citoyenneté de ces experts que sont, pour Hegel, les membres de l'administration gouvernementale (moment aristocratique).

Quel rapport Hegel entretient-il, justement, avec l'idéal démocratique ? On ne peut répondre à cette question que de manière nuancée. Pour lui, la démocratie au sens grec du terme, c'est-à-dire au sens de l'exercice direct du pouvoir par l'ensemble des citoyens, est morte avec l'État grec. Ce type de démocratie, en effet, repose sur l'excellence native des citoyens et sur leur attachement spontané à leur cité. Cette époque est révolue, estime Hegel, car dorénavant les hommes ne sont plus *naturellement* patriotes ni éclairés, de sorte que l'exercice du pouvoir doit être confié à un corps de gouvernants qui se recommandent soit par leur noblesse (le prince), soit par leur compétence spéciale (les fonctionnaires), soit par leur caractère et leur inscription dans des cercles sociaux déterminés (les parlementaires) : « Lorsque la volonté s'est retirée dans la conscience morale intérieure et que la séparation s'est produite en elle [...], le temps de la constitution démocratique est révolu » (*Philosophie de l'histoire*, p. 402). Toutefois, si les citoyens ne sauraient plus participer *tous* à l'exercice *direct* du pouvoir, néanmoins, à l'époque moderne, les seuls principes éthiques acceptables sont ceux qui apparaissent *à chacun* comme légitimes : « Le principe du monde moderne exige que ce que chacun doit accepter lui apparaisse comme quelque chose de justifié » (*Principes de la philosophie du droit*, Add. du § 317).

Il reste que Hegel critique l'élection selon le principe un homme, une voix. Il soutient en effet que les députés ne doivent pas être les représentants du peuple ou de la nation, mais les délégués des états sociaux (*Stände*). Il dénonce aussi le suffrage universel comme impliquant potentiellement le règne des partis. En outre, au nom de l'unité de l'État, il condamne un parlement qui adopterait une attitude d'opposition à l'égard du gouverne-

ment en place. Pour le lecteur d'aujourd'hui, la démocratie est vivante dans la mesure où les partis politiques assument leur conflictualité mutuelle, et où le parlement peut librement critiquer le gouvernement. Hegel est quant à lui hostile à toutes les formes de conflits internes à l'État. Mais, plus fondamentalement encore, il soutient que le peuple n'est pas naturellement éclairé. Ou plutôt, dit-il, si le peuple a conscience des principes substantiels de l'État, néanmoins il peut errer dans ses jugements particuliers. Le plus souvent, en effet, il ne sait pas ce qu'il veut. L'enjeu de la vie politique est alors de pourvoir les citoyens d'un sens civique grâce à l'éducation qu'assure le parlement, notamment grâce à la publicité des débats. D'un côté, donc, la volonté universelle du peuple doit régner. D'un autre côté cependant, le peuple lui-même est spontanément incapable d'exercer le pouvoir. On a ici, encore une fois, un signe du caractère inadéquat de la vie éthique comme moment de l'esprit objectif.

Chapitre 7

L'histoire comme progrès de la conscience de la liberté

Les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* ne cessent de produire des malentendus. Au nom du syntagme de la « fin de l'histoire », on s'imagine que le processus historique, pour Hegel, serait voué à s'arrêter et à laisser place à un « dimanche de la vie » aussi tranquille qu'ennuyeux. À partir du thème de la « raison dans l'histoire », on soutient que, pour lui, l'histoire serait gouvernée par une instance supra-historique personnelle, qui ferait en sorte que tout phénomène historique, même le plus humble et le plus contingent en apparence, serait prévu et voulu. Enfin, à partir de l'expression de la « ruse de la raison », on affirme que, pour Hegel, la raison s'appuierait sur les illusions des hommes pour promouvoir des fins qui vont à l'encontre de leurs intérêts propres. Dès lors, non seulement les hommes n'auraient aucune marge de manœuvre mais ils seraient en outre manipulés. Nous tenterons ici une lecture alternative. L'hypothèse défendue sera que, pour Hegel, l'histoire est rationnelle au sens où les peuples se développent par eux-mêmes, et que le caractère rusé de la raison historique, loin d'être l'indice de sa souveraineté, trahit au contraire son incomplétude. La ruse de la raison révèle le fait que l'histoire se développe au sein de peuples qui, quoiqu'autonomes, sont finis. Cela signifie que leurs buts ne renvoient qu'à des intérêts particuliers et que, pour cette raison même, ils sont voués à périr. Ce dispositif théorique exprime l'une des intuitions les plus fondamentales de Hegel, à savoir que l'histoire, quand bien même elle assure le progrès de la liberté, reste essentiellement un lieu de violence.

1. L'enjeu du devenir historique

L'histoire, pour Hegel, est avant tout celle des peuples, un peuple consistant en une pluralité d'individus unifiés par un même état d'esprit. L'esprit qui caractérise chaque peuple est souvent résumé par Hegel par la conscience qu'il a de l'homme et de sa liberté : « Les esprits des peuples [...] se distinguent selon la représentation qu'ils se font d'eux-mêmes, selon la superficialité ou la profondeur avec laquelle ils ont saisi l'esprit. [...] Et la conscience ultime à laquelle tout se ramène est celle de la liberté humaine » (*Raison dans l'histoire*, p. 80). Par exemple, dit Hegel, les Orientaux considèrent qu'un seul homme est libre (le despote), les Grecs et les Romains que quelques-uns sont libres (les citoyens par opposition aux esclaves, ou les patriciens par opposition aux plébéiens), tandis que les peuples européens, à l'ère chrétienne, ont appris que c'est l'homme en tant que tel – et donc tout homme – qui est libre. L'enjeu de l'histoire, on le voit, est la formation, la *Bildung interne* de chaque peuple et, par le passage d'un peuple à l'autre, la *Bildung* de l'humanité tout entière comme apprentissage de la liberté.

Certes, dans l'histoire, ce sont les hommes qui agissent. Mais ils n'agissent qu'en tant que membres de leurs peuples, c'est-à-dire à partir du savoir et du vouloir qui caractérise à chaque fois ces derniers. L'état d'esprit du peuple intervient à titre de principe « universel » de l'action des hommes, la personnalité originale de chacun d'entre eux et les circonstances contingentes des événements déterminant quant à elles sa dimension « particulière ». Par exemple, Hegel comprend Alexandre comme l'incarnation de l'esprit grec, de sa fougue, de son brio et de sa tendance à affirmer sa liberté en l'inscrivant dans les objets extérieurs particuliers. De même, César est l'incarnation de l'esprit romain, de son intelligence prosaïque, de sa dureté et de son sens du service de l'État comme puissance abstraite.

L'histoire, alors, est *tout d'abord* le processus par lequel chaque peuple, en lui-même, passe d'une situation politique indéterminée à une organisation institutionnelle développée, et d'un sentiment confus à une conscience adéquate du type de liberté qui lui appartient en propre. Par exemple, dans sa première période, le monde grec est incapable de produire une

œuvre politique de plus haute portée qu'une union éphémère en vue de la destruction de Troie. En revanche, à l'époque de sa maturité, la cité grecque possède une organisation politique stable et est à la tête d'une ligue ou d'un empire. De même, si l'âme germanique est caractérisée jusqu'à l'époque de Charlemagne par la fidélité et l'amour de la liberté, c'est seulement à l'époque du protestantisme qu'elle en vient à comprendre que l'essence de l'homme réside en sa subjectivité intérieure, c'est-à-dire dans sa capacité à penser par lui-même. Tout cycle historique a pour enjeu « l'éducation par laquelle on passe du déchaînement de la volonté naturelle à l'universel et à la liberté subjective » (*ibid.*, p. 280).

Par ailleurs, le passage d'un peuple à l'autre assure le progrès général de l'humanité. Par exemple, pour Hegel, le monde oriental est de part en part oppressif, car les sujets n'y sont que les « accidents » de la « substance » étatique (*ibid.*, p. 284). À l'opposé, l'État germanique est libérateur dans la mesure où, en lui, tout homme est considéré comme ayant une « valeur infinie ». Or ce progrès n'a rien de naturel, mais il est, précisément, l'effet de l'activité historique des peuples qui luttent les uns contre les autres et dominent successivement la scène du monde.

Au demeurant, pour Hegel, l'histoire ne consiste pas en une simple suite d'événements. Car chaque moment présente une certaine forme de légitimité. Certes, celle-ci est par définition bornée et vouée à être surpassée. Toutefois, parce que le peuple est à chaque fois *par soi*, la validité de sa conception de l'homme et de son régime politique, même limitée, est réelle. Il y a donc un droit dans l'histoire, celui de chaque peuple à être ce qu'il est et à dominer son espace et son temps. L'histoire selon Hegel n'a rien de cynique, et la prééminence factuelle d'un peuple quelconque sur la scène du monde est l'expression d'une légitimité supérieure. Par exemple, pourquoi la Grèce a-t-elle régulièrement vaincu l'empire achéménide ? Non pas en raison de circonstances contingentes, mais parce que la « belle liberté » grecque ne pouvait que dominer le « despotisme » perse. Le progrès de l'histoire correspond au perfectionnement du savoir et du vouloir des peuples, c'est-à-dire de leur conscience de soi et de leur organisation politique.

La finalité de l'histoire, chez Hegel, est non pas externe mais interne. Elle n'est pas le fait d'un agent extérieur – par exemple de Dieu – mais du peuple lui-même. Chaque peuple vise – et ne vise que – son propre développement. Plus précisément, il tend à être « effectivement » (*wirklich*) ce qu'il est. La réalisation de cette fin est, pour le peuple, le passage de l'*immédiateté*, c'est-à-dire de la factualité superficielle et close sur soi, à l'*objectivation*, au sens où le peuple en vient à dominer les autres peuples, et à l'*autofondation* au sens où il en vient à se gouverner à partir de la conception générale qu'il a de lui-même.

La fin dans l'histoire, au sens du but, fait l'objet d'une expérience précise, puisque le peuple a conscience de sa volonté. La question est en revanche de savoir si cette conscience est « immédiate » (donc obscure) ou « effective » (donc librement déterminée). C'est en cela que consiste le progrès subjectif de l'histoire : « L'esprit d'un peuple doit donc être considéré comme le développement d'un principe d'abord enveloppé et opérant sous la forme d'une obscure impulsion, qui s'élabore et tend à devenir objectif » (*Ibid.*, trad. p. 86). Il est vrai qu'on a parfois l'impression que cette fin n'est pas choisie délibérément par le peuple, et qu'elle s'impose à lui comme un destin. De fait, la base du vouloir est un donné « naturel », à savoir le peuple considéré « anthropologiquement ». Par exemple, pour Hegel, un peuple oriental aspire inévitablement à être organisé sur un mode patriarcal, de même qu'un peuple grec tend immanquablement vers un régime où le pouvoir, qu'il soit oligarchique ou démocratique, est exercé par une pluralité d'individus. En même temps, ce vouloir reste libre, dans la mesure où le peuple se distingue subjectivement de ses volitions. En effet, quand bien même il ne peut dépasser sa particularité propre, il est libre dans la mesure où il l'élabore dans des institutions qui l'expriment sur un mode général. On retrouve ici une détermination fondamentale de l'esprit : alors que l'être naturel ne fait qu'un avec ses propriétés, l'être spirituel opère leur *Aufhebung*. Ce qu'il est, l'esprit ne le subit pas comme une contrainte, mais l'assume à partir de lui-même. Par ailleurs, la *Bildung* du peuple consiste précisément pour lui, dans les bornes définies par son identité anthropologique, à faire

volontairement évoluer sa conscience de soi et son organisation politique. L'histoire d'un peuple, si elle est liée à un donné auquel celui-ci ne peut échapper, consiste néanmoins en un agir libre.

2. La fin de l'histoire

Comment penser alors l'achèvement de l'histoire ? Deux points doivent être mis en avant :

a) La fin de l'histoire n'est pas la fin des temps, elle n'a rien à voir avec les trompettes de l'Apocalypse. L'achèvement au sens emphatique du terme, chez Hegel, ne dénote pas l'arrêt ou la sortie hors du processus considéré. Il doit être compris sur le modèle aristotélicien de l'entéléchie, c'est-à-dire de la réalisation adéquate. L'achèvement est le contraire de la mort : il est une vie dans sa plénitude. Si l'on applique ce modèle au cas particulier de l'histoire, on en conclut que le couronnement de celle-ci ne peut être assuré que par un État qui est parfaitement ce qu'il doit être, c'est-à-dire surmonte – autant qu'il est possible au sein de l'esprit objectif – ses contradictions. *A contrario*, tant que l'État n'est pas réconcilié, il y a passage à un nouveau type de régime politique.

L'État de la fin de l'histoire est celui qui assure l'autonomie des hommes en même temps que leur unité politique. Sa formule est donc celle-ci : subjectivement, la prise de conscience de ce que tout homme est libre (et non pas un seul ou quelques-uns), et, objectivement, un État unifié (donc, pour Hegel, une monarchie). On reconnaît ici la représentation qu'a Hegel du monde européen chrétien. La fin de l'histoire est atteinte dès le début de l'histoire européenne, mais elle s'approfondit en un « cercle de cercles ». La fin dans la fin, si l'on ose dire, est constituée de l'Europe post-luthérienne, et la fin de la fin dans la fin, de l'Europe révolutionnaire et post-révolutionnaire. Ainsi, pour Hegel, l'achèvement de l'histoire n'est pas anticipé mais effectif, il ne se dit pas au futur mais au présent. Dans sa dernière figure, l'État, que Hegel désigne comme une monarchie « constitutionnelle », est organisé en une pluralité de pouvoirs qui incarnent l'ensemble des moments de la décision

politique – la loi doit s'imposer à l'État comme tel : moment du prince ; elle doit résoudre des problèmes particuliers : moment du gouvernement ; elle doit être reconnue comme légitime par tous les milieux sociaux : moment du parlement. Toujours est-il que la réalisation du but de l'histoire implique non pas une disparition de la vie historique mais une vie historique qui se fonde elle-même.

b) Cependant, même si une certaine réconciliation est possible dans l'histoire, nul État particulier n'est susceptible de durer éternellement. C'est un principe général de l'hégélianisme que l'objet est toujours fini, donc voué à la disparition. À cela s'ajoute le fait que, dans l'esprit objectif, il n'y a pas de principe entièrement totalisant. À la différence de l'esprit absolu, qui se développe dans l'élément du *savoir général* et peut assumer toutes choses en son unité propre, l'esprit objectif, qui est inscrit dans le *monde extérieur*, se disperse en objets particuliers. C'est pourquoi l'État moderne ne se réalise pas dans un seul peuple mais dans une pluralité de peuples, qui sont inévitablement hostiles les uns aux autres et dont chacun n'a qu'une existence précaire. L'« esprit du monde » n'existe pas en et pour soi, mais seulement sous une forme plurielle. De même qu'il n'y a pas d'âme immortelle du monde animal en général, mais une succession d'animaux mortels, il n'y a pas d'âme immortelle du monde historique en général mais un enchaînement de peuples voués à mourir : « L'esprit d'un peuple est un individu naturel ; en tant que tel, il s'épanouit, se montre fort, puis décline et meurt. Il est dans la nature de la finitude que l'esprit borné soit périssable » (*Ibid.*, trad. p. 89). Il faut donc tenir les deux bouts de la chaîne : il y a, pour Hegel, une forme étatique indépassable, à savoir celle de l'État réconcilié ; toutefois cette forme s'inscrit à son tour dans une pluralité d'États différenciés, et qui sont chacun destinés à disparaître.

3. La raison dans l'histoire

La raison, chez Hegel, ne désigne pas une entité qui serait analogue à un Dieu personnel omniscient et omnipotent, mais un mode de relation à soi-même, à savoir l'auto-fondation. Est rationnel le sujet qui rend compte par lui-même de l'objectivité à laquelle il se rapporte. La raison n'est pas caractérisée par un contenu déterminé mais par une forme d'activité, celle qui assure l'unification de moments scindés. C'est pourquoi elle n'apparaît jamais qu'en situation, et constitue, au sein d'un cycle quelconque, la phase de la réconciliation. Dès lors la raison n'a pas de signification fixe, car elle nomme le sujet auto-organisateur qui achève un développement processuel. Autant de processus systématiques (ou autant d'accomplissements des processus systématiques), autant de types et de niveaux de rationalité.

Quelle est alors la portée de l'affirmation selon laquelle « la raison gouverne le monde » (*ibid.*, p. 47) ? La question est tout d'abord de savoir dans quelle mesure cette affirmation vaut spécifiquement pour le monde historique. Or l'examen des textes montre qu'elle porte sur l'objet de la philosophie en général, et n'est donc valable pour l'histoire qu'à titre de cas particulier. La thèse de Hegel n'est pas que l'histoire serait rationnelle par opposition à d'autres domaines du parcours encyclopédique, mais qu'elle s'intègre dans un parcours de part en part rationnel. On en déduit que Hegel veut ici souligner deux éléments corrélatifs : d'un côté, que l'histoire est un objet de plein droit pour la philosophie, de l'autre, que l'histoire, à l'instar de tout objet de la philosophie, se gouverne elle-même.

Pour le premier point, la thèse fondamentale de Hegel est que l'histoire est un objet digne de la philosophie – ce qui, au regard des doctrines philosophiques léguées par la tradition, n'a rien d'évident (qu'on songe à la philosophie antique, à Descartes, à Locke...). Que l'histoire soit un objet philosophique, signifie qu'elle n'est pas un phénomène insignifiant, un ensemble d'anecdotes, mais une étape de plein droit du devenir général de l'« Idée ». L'histoire est rationnelle dans la mesure où elle ne se réduit ni à ce

qui d'elle est immédiatement perceptible (objet de l'histoire originaire), ni à ce qu'en construisent les historiens (objet de l'histoire réfléchissante). Car il y a en elle un principe d'unification, à savoir l'esprit des peuples.

Pour le second point, que l'histoire soit rationnelle signifie qu'elle rend compte d'elle-même par elle-même. En d'autres termes, l'ensemble des phénomènes historiques, aux yeux de Hegel, exprime une subjectivité intérieure qui se connaît et agit efficacement. On retrouve l'idée selon laquelle le peuple est le sujet de son histoire : « Tout est œuvre du peuple. Sa religion, ses lois, ses langues, ses coutumes, son art, les événements qui lui arrivent, ses actes et ses attitudes à l'égard des autres peuples constituent son acte » (*La philosophie de l'histoire*, p. 145). À l'inverse, le peuple serait irrationnel s'il ne s'exprimait pas dans ses œuvres, ou s'il était gouverné par un autre que soi-même. Quand un peuple est asservi, sclérosé, ou corrompu et incapable d'agir, il est en proie à la déraison. Mais alors, précisément, il sort de l'histoire et perd tout intérêt pour le philosophe.

4. La ruse de la raison

Dans la *Science de la logique*, la ruse de la raison caractérise l'activité finalisée. Prenant place dans la « Doctrine du concept », et plus précisément dans la « téléologie » comme troisième sphère de l'« objectivité », elle renvoie à un agir téléologique indirect et dont la fin est bornée. Il y a ruse de la raison, tout d'abord, lorsque la fin ne se rapporte pas elle-même à l'objet, mais intercale, entre elle et ce dernier, un autre objet. Par-là, dit Hegel, le sujet qui détermine la fin s'immunise contre la violence « mécanique » impliquée par l'activité dans le monde extérieur, puisque c'est le moyen qui, à sa place, subit une altération. En outre, au caractère indirect de l'action téléologique est liée la finitude de la fin : d'une part il s'agit, pour l'action considérée, d'atteindre tel but à l'exclusion de tout autre, d'autre part le sujet ne rend le moyen que superficiellement approprié à son usage.

À quelle analyse cette théorie renvoie-t-elle dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* ? Il n'y a pas de correspondance exacte entre la téléologie dans la logique et l'histoire dans l'esprit objectif. Les contextes systématiques étant différents, les concepts le sont inévitablement aussi. Toutefois, on trouve une réelle proximité entre les deux analyses. Celle-ci tient au décalage qui existe, dans l'histoire, entre les aspirations des individus et des peuples et le résultat effectif de leurs actions, un décalage qui autorise à affirmer que ceux-ci ne sont que des instruments :

« En général, dans l'histoire mondiale, il sort des actions des hommes autre chose encore que ce qu'ils prennent pour but [...], autre chose encore que ce qu'ils savent et veulent immédiatement. Ils accomplissent leur intérêt, mais quelque chose de plus se produit encore, qui est aussi dedans, intérieurement, mais qui ne se trouvait pas dans leur conscience ni dans leur intention. » (Ibid., p. 72)

En outre, les individus et les peuples sont marqués par une finitude fondamentale : celle de la passion chez les grands hommes et celle du particularisme anthropologique chez les peuples. Par exemple, selon l'analyse de Hegel, l'attitude de César peut s'analyser comme celle d'un homme qui lutte pour assurer, égoïstement, son pouvoir, son honneur et sa sécurité. Certes, il n'y a pas que cela dans son agir, car César, pour satisfaire sa passion (moment de la particularité), fait en sorte d'accomplir ce que l'esprit de son peuple requiert (moment de l'universalité). Il n'empêche que l'élément passionnel de son action, parce qu'il est tributaire de circonstances favorables, ne peut être satisfait que provisoirement : d'où, finalement, la mort violente de César.

En d'autres termes, la ruse de la raison, dans l'histoire, renvoie à l'idée selon laquelle, d'un côté, l'agent n'est qu'un moyen, et, d'un autre côté, qu'un moyen inadéquat, donc voué à être sacrifié. S'agissant des grands hommes, elle traduit le fait que leurs aspirations individuelles finissent toujours par être déçues alors même qu'ils font utilement progresser leurs peuples respectifs. S'agissant des peuples, elle exprime le fait que les empires sont éphémères, mais que c'est justement en cédant la place à des peuples neufs qu'ils font avancer l'histoire.

Comme on l'a souvent noté, le caractère sacrificiel de l'action historique est associé, sous la plume de Hegel, au caractère inconscient ou caché de la fin :

« Il semble qu'une multiplicité de faits agissent les uns sur les autres en ayant finalement un résultat, en produisant ce qui était certes déjà là à titre d'impulsion intérieure, mais qui semble tenir du miracle, parce que le but de ces circonstances était un but caché. » (Ibid., p. 471)

Comment comprendre cette affirmation ? Elle nourrit l'interprétation selon laquelle, pour Hegel, les peuples et les hommes seraient mystifiés. Non seulement leur passion finirait toujours par être mise en échec, non seulement le vrai résultat de leur agir serait pour eux imprévisible, mais il y aurait en outre une puissance qui, quant à elle, connaîtrait d'avance ce résultat et ferait en sorte de l'occulter. Le but et l'issue de l'histoire, quoique toujours déjà définis, seraient dissimulés.

La difficulté, cependant, est que Hegel fournit lui-même un certain nombre d'énoncés qui vont directement à l'encontre d'une telle interprétation. Par exemple :

« [Les grands hommes] savent l'universel et ils le veulent. [...] Il est à remarquer que les hommes qui relèvent de l'histoire mondiale sont les plus perspicaces dans leur monde. Ils comprennent au mieux ce qu'il s'agit de faire. Ce qu'ils veulent et font est juste et légitime. » (Ibid., p. 164)

Aux yeux de Hegel, les actions des grands hommes expriment ce qu'exige leur époque, et par là « ce qui est vrai, ce qui est nécessaire » (*ibid.*). Par exemple, il y a lieu pour lui d'opposer la lucidité de César, le grand homme progressiste, à l'aveuglement de Cicéron, traditionaliste et bavard. Les textes insistent en outre sur le droit des hommes d'action à être heureux : « C'est là le droit infini du sujet [...] : qu'[il] se trouve lui-même satisfait, dans une activité, dans un travail » (*Ibid.*, p. 68). De même, disent les *Leçons*, les

individus sont des fins en soi, et non pas seulement des moyens. Ils sont responsables, ce qui exclut qu'ils soient de simples jouets aux mains d'une puissance omnipotente et manipulatrice.

En réalité, le thème de l'inconscience ne traduit pas l'impossibilité de prendre conscience d'un but qui, en lui-même, serait d'emblée complet. Mais il signifie que la fin, originairement, n'est que « nature », c'est-à-dire « immédiateté », impulsion. L'inconscience s'oppose à la conscience réfléchie et est prise comme synonyme d'instinct. Elle ne renvoie pas à ce qui serait censuré, mais à ce qui n'a pas encore été l'objet d'une *Bildung* en bonne et due forme, et qui pour cette raison même n'existe encore qu'à l'état de disposition intérieure :

« C'est seulement en soi, c'est-à-dire comme nature (la réalité effective n'est d'abord qu'en tant que nature), que l'histoire mondiale commence par ce qui constitue sa fin universelle. [...] Cette fin en est l'impulsion intérieure, l'impulsion intime et inconsciente (der innere, der innerste bewußtlose Trieb). [...] Ainsi trouve-t-on, surgissant dans la figure de l'essence naturelle, de la volonté naturelle, ce que l'on a dénommé le côté subjectif, le besoin, l'impulsion, la passion, l'intérêt particulier, ainsi que l'opinion et la représentation subjective, qui sont présents là immédiatement pour eux-mêmes. Cette masse incommensurable de vouloirs, d'intérêts et d'activités – ce sont les instruments et les moyens qu'a l'esprit du monde d'accomplir sa fin, d'élever cette fin à la conscience et de la réaliser effectivement. » (Ibid., p. 71)

Ainsi, dans les textes cités, la fin n'est pas tant présentée comme originairement *dissimulée* que comme originairement *immature*. Corrélativement, son contenu est unilatéral. Elle est certes une aspiration à la liberté – mais à une liberté *bornée*. La fin est d'abord naturelle, c'est-à-dire particulière. Elle ne s'est pas élaborée elle-même et reste *abstraite*. Hegel n'est pas un philosophe de la mystification mais un philosophe du commencement inculte et, corrélativement, de la nécessité de la *Bildung*. Pour lui, on n'accède à la raison qu'en commençant par la passion : « Les lois et les principes ne vivent pas et ne s'imposent pas immédiatement d'eux-mêmes. L'activité qui les met en œuvre et les inscrit dans l'être-là, c'est le besoin de l'homme, son

impulsion, et, au-delà, son inclination et sa passion » (*Raison dans l'histoire*, trad. p. 104). Un processus historique s'inaugure toujours par un savoir et un vouloir déficients.

Cependant, l'homme accède-t-il à une conscience complète du but de l'histoire au sein même de cette dernière ? La réponse, d'un point de vue hégélien, ne peut être que double. *a)* On peut considérer en premier lieu, comme dans le texte ci-dessus, que la fin inconsciente désigne le seul *point de départ* de tout processus historique. Ce dernier commencerait donc avec une aspiration indéterminée – et, corrélativement, un État clos sur lui-même – mais s'achèverait avec une volonté mûrie, qui prendrait la forme de lois délibérées et valables pour chacun – et, corrélativement, avec un empire cosmopolitique. En ce sens, l'inconscience serait vaincue au sein même de l'histoire de chaque peuple, qui ainsi passerait d'un stade infantile de lui-même à un stade adulte : « L'histoire universelle est la présentation de l'esprit dans son effort pour acquérir le *savoir* de ce qu'il est *en soi* » (*Ibid.*, p. 83). *b)* En second lieu, on peut dire que, dans l'histoire, la volonté des peuples est inconsciente du début à la fin, dans la mesure où elle reste particulière. C'est pourquoi le savoir véritable (c'est-à-dire entièrement unifié, « absolu ») n'est obtenu que par la philosophie. C'est une telle conception qui autorise les énoncés de Hegel selon lesquels les peuples et les hommes ignorent de part en part la signification du progrès de l'histoire. Ce deuxième usage de l'idée d'occultation n'est pas incompatible avec le premier, il ne fait que traduire un changement de point de vue. Par exemple, d'un côté la disposition d'esprit des Romains considérés en leur histoire parvient bel et bien à son achèvement à l'époque de l'empire. De l'autre, même dans cet achèvement, elle reste unilatérale. Les Romains peuvent certes faire de la philosophie et alors considérer le réel d'un point de vue universel. En revanche, dans leur agir historique, ils conservent un rapport violent avec le monde, qui les empêche de le comprendre adéquatement.

Le thème de la ruse de la raison est donc à associer à la finitude des peuples. Il n'y a pas de peuple « mondial » au sens où un tel peuple pourrait entièrement rendre compte de ses particularités. En d'autres termes, l'esprit d'un peuple, dans l'histoire, est par définition une *partie* de l'esprit historique

en général. C'est pourquoi l'histoire se caractérise par le règne successif des égoïsmes nationaux. Il faut donc, ici aussi, tenir les deux bouts de la chaîne : d'un côté, le peuple est une fin en soi, de l'autre, il n'est qu'une étape, c'est-à-dire qu'un moyen. Telle est la contradiction fondamentale qu'exprime le concept de la ruse de la raison. La raison historique est morcelée, elle n'existe que sur le mode de l'« en soi », de l'objectivité extérieure. Elle est rusée, non pas parce qu'elle mettrait en place un plan cynique, mais parce que le bonheur, dans l'histoire, est inévitablement provisoire, et que chaque peuple sert d'assise à un peuple ultérieur qui le contredit.

En définitive, qu'il y ait une raison dans l'histoire signifie que chaque peuple constitue son principe et sa fin. Toutefois, cette raison reste bornée, parce qu'elle est divisée en peuples concurrents. De même que, dans la nature organique, une espèce se partage entre des individus finis qui, pour cette raison même, sont mortels, de même la raison dans l'histoire se partage entre les peuples – des peuples qui sont inévitablement voués à la corruption et à la mort, qui ne sont que des étapes dans le progrès de l'histoire. Dans l'histoire selon Hegel, les pages de bonheur ne sont que des pages blanches ou, à tout le moins, aussitôt effacées qu'écrites : « L'histoire nous met devant les yeux le mal, l'iniquité, la ruine des empires [...]. Nous entendons avec pitié les lamentations sans nom des individus, nous ne pouvons qu'être remplis de tristesse à la pensée de la caducité » (*Ibid.*, p. 102-103). L'histoire est certes tendue vers la réconciliation, mais elle n'y parvient jamais entièrement.

Chapitre 8

L'art et la religion : vers une réconciliation complète

1. L'esprit absolu

Qu'entendre par la notion d'esprit absolu ? S'agit-il d'une puissance cosmique analogue au Dieu de Spinoza ou de Leibniz, ou encore à la Volonté schopenhauerienne ? Si l'on admettait cette interprétation, une objection surgirait immédiatement : prétendre connaître philosophiquement une entité transcendant aussi manifestement l'expérience trahirait l'outrance métaphysique du projet hégélien. Toutefois, lorsqu'on regarde le texte de près, on constate que Hegel défend une conception relativement modeste de l'esprit absolu – et ceci quand bien même elle est d'une puissante originalité. L'esprit absolu est à ses yeux une *forme de savoir*, et plus précisément un savoir *entièrement réconcilié* avec son objet.

Pour le premier point, l'esprit absolu est constitué des formes de subjectivité qui se réalisent en tant qu'art, religion et philosophie. Il relève donc de l'expérience. Comme œuvre d'art, il est sensible et extérieur ; comme représentation religieuse, il est sensible mais intérieur ; comme doctrine philosophique, il est intérieur et ressortit à la seule pensée. L'esprit absolu est non pas une puissance « réelle » mais une forme de connaissance.

Toutefois, pour le second point, ce savoir n'est pas une « simple » connaissance car, en tant que réconcilié, il rompt avec les formes antérieures de l'esprit. Il procède d'un acte d'autoformation, qui est aussi un acte de libération. Proposons une analogie : de même que l'esprit en général, comme

connaissance et action, est plus haut (plus riche en contenu et mieux fondé) que la nature, de même l'esprit absolu, comme œuvre d'art, doctrine religieuse ou œuvre philosophique, est irréductible aux processus juridiques, moraux et politiques rencontrés dans l'esprit objectif.

Dans le parcours systématique en effet, nous n'avons encore jamais rencontré de totalisation véritable, c'est-à-dire de forme d'effectivité telle qu'elle serait parfaitement chez soi dans son autre. La logique pure, en effet, est indifférente au réel extérieur ; dans la nature, chaque étant s'oppose à un autre étant ; l'esprit subjectif, quant à lui, reste incapable de s'inscrire concrètement dans le monde ; les normes et les institutions de l'esprit objectif, enfin, ne se réalisent que localement et pour une durée limitée. Lisons par exemple cette caractérisation saisissante de l'esprit subjectif :

« Nous avons encore droit au spectacle déroutant d'habiletés, de passions, de fins visées, de points de vue et de talents qui se cherchent et se fuient, travaillent pour et contre les uns les autres et se contrarient mutuellement, cependant que dans leur vouloir et leurs efforts, leurs opinions et leurs pensées s'immiscent les figures les plus diverses du hasard, les gênant ou les favorisant. Telle est la perspective de l'esprit seulement fini, temporel, contradictoire et par là périssable, insatisfait et malheureux. Car dans la figure de leur finitude, les satisfactions qu'offre cette sphère demeurent encore elles-mêmes bornées et rabougries, relatives et isolées. » (Cours d'esthétique, t. 1 p. 130)

Et à propos de l'État, sommet de l'esprit objectif :

« Le principe [...] dont la vie de l'État constitue l'effectivité [...] est à son tour unilatéral et abstrait. [...] Aussi l'homme sent-il bien que les droits et obligations, dans ces domaines et leur mode d'existence mondaine et donc aussi finie, ne sont pas suffisants ; qu'ils nécessitent encore, dans leur objectivité tout comme eu égard au sujet, une confirmation et une sanction supérieure. » (Ibid., t. 1 p. 137-138)

L'esprit absolu, en revanche, s'harmonise parfaitement avec son objet. La représentation artistique, par exemple, domestique à volonté l'existence :

« Comparée à la réalité prosaïque déjà donnée, cette apparence produite par l'esprit est par conséquent [...] un défi moqueur, si l'on veut, et une ironie à l'égard de l'existence naturelle extérieure. Car quel mal ne doivent pas se donner la nature et l'homme, dans la vie courante [...] pour produire ce genre d'objets [...] ! Tandis que la représentation à laquelle puise l'art est un élément meuble, simple, qui tire de son intimité, facilement et avec souplesse, tout ce qui coûte une âpre peine à la nature et à l'homme dans son existence naturelle. » (Ibid., t. 1 p. 219)

Les commentaires de Hegel sur des toiles du peintre espagnol Murillo (1617-1682), qu'il avait pu observer à la Galerie centrale de Munich (aujourd'hui l'*alte Pinakothek*), représentant de jeunes mendiants, fournissent également une analyse significative de ce qu'est l'esprit absolu. Les mendiants dans la vie *réelle* – c'est-à-dire en tant qu'ils relèvent de l'esprit subjectif et objectif – sont dans la détresse et l'anxiété. Les mendiants peints par Murillo sont quant à eux d'une divine sérénité :

« Pris extérieurement, l'objet est là aussi emprunté à la nature ordinaire : la mère épouille un petit garçon, tandis qu'il mâchonne tranquillement son bout de pain ; sur un tableau analogue, deux autres gamins, pauvres et vêtus de haillons, mangent des melons et des raisins. Mais, au travers de cette demi-nudité, rayonne justement, au-dedans et au-dehors, la plus complète insouciance, une nonchalance à faire pâlir d'envie un derviche, née du plein sentiment de leur santé et de leur joie de vivre. » (Ibid., t. 1 p. 228)

Ce texte ne porte pas sur la mendicité réelle, impliquée par une société civile où règne l'inégalité, mais sur la mendicité transfigurée par l'art. L'art rend son objet idéal au sens où il le présente comme réconcilié avec lui-même et le monde. Est-ce alors une simple fiction, un fantasme ? Hegel ne nie aucunement l'irréalité d'un tel thème. Mais il soutient que la représentation propre à l'esprit absolu est *plus vraie* que le réel extérieur. En effet, la vérité se mesure à l'adéquation d'une chose à son concept. Or les mendiants idéalisés expriment mieux l'essence de l'esprit que les mendiants « réels » en proie à la faim et à la peur.

On peut faire une même remarque à propos de la religion. Celle-ci est un mélange de sentiments et de représentations par lesquels l'homme échappe à la coupure entre l'ici-bas et l'au-delà. Par exemple, s'agissant du christianisme : « Dans le Christ nous avons l'intuition de cette identité. Comme fils de l'homme il est fils de Dieu. Pour l'homme-Dieu, il n'y a aucun au-delà » (*Propédeutique philosophique*, p. 222). L'état d'esprit religieux n'est pas illusoire. Cependant il ne trouve pas son attestation dans la réalité extérieure de l'objet de croyance mais en lui-même, en tant qu'il exprime un accomplissement immanent.

La philosophie, enfin, produit elle aussi une vérité qui dépasse l'expérience. La pensée philosophique, explique Hegel, considère toute chose sous la forme de l'universalité. Mais ce passage à l'universalité n'est pas une opération d'abstraction. C'est une *Aufhebung*, au sens où elle inscrit les données éparses de l'expérience dans un système auto-fondé – fondé en l'occurrence sur la pensée de l'Idée. L'universalisation philosophique ne consiste pas à extrapoler une connaissance générale à partir d'un nombre fini de cas particuliers, mais à introduire un principe totalisant dans les cas particuliers donnés. La connaissance philosophique part certes de l'expérience, mais elle la métamorphose. Elle fait advenir, dans la doctrine philosophique, une réconciliation avec l'expérience qui n'existe pas dans l'expérience telle qu'elle est donnée :

« La pensée [philosophique] s'élève au-dessus de la conscience naturelle, sensible et raisonnante, dans l'élément sans mélange qui est le sien, et se donne ainsi tout d'abord un rapport d'éloignement, de négation, avec ce commencement. Elle ne trouve ainsi sa satisfaction qu'en elle, dans l'idée de l'essence universelle de ces phénomènes. » (Encyclopédie I, § 12)

2. L'objet de l'art

Hegel propose une philosophie des œuvres d'art, et non pas du goût ni du génie créateur. Il insiste fortement sur la légitimité de la philosophie de l'art. Cela signifie pour lui que l'Idée, objet du parcours encyclopédique, se réalise de plein droit dans les œuvres d'art. Or il y a ici une difficulté : car l'art, dit-on, est le royaume de l'illusion. N'avons-nous pas affaire à une sorte de non-être, qui s'expliquerait essentiellement par l'imagination arbitraire de l'artiste ? Comme indiqué plus haut, Hegel répond en retournant l'objection : le « monde empirique intérieur et extérieur n'est justement pas le monde de l'effectivité véritable et mérite à plus juste titre que l'art d'être nommé simple apparence et illusion » (*Cours d'esthétique*, t. 1 p. 14).

Il est peu étonnant, dès lors, que Hegel critique la théorie de l'art comme imitation de la nature. Non seulement, l'art ne prend pas pour objet la nature, puisqu'il représente l'esprit, mais en outre il n'est pas imitatif, puisqu'il opère l'*Aufhebung* de l'esprit subjectif et objectif. Pour le premier point, Hegel montre longuement que la nature ne peut être dite belle, puisqu'elle est essentiellement dépourvue d'unité. Pour le second point, l'art – comme tout moment de l'*Encyclopédie* – consiste en une activité d'auto-production originale de l'esprit. L'affirmation selon laquelle les figures spirituelles représentées dans l'art seraient « les mêmes » que les figures de l'esprit subjectif ou objectif n'aurait, d'un point de vue hégélien, aucun sens. Le but de l'art n'est pas référé à un objet extérieur, par exemple à l'original à imiter ou au spectateur à divertir ou ennoblir. Le but de l'art est immanent. Il s'agit pour l'esprit de se produire comme une figure originale de la vérité, qui dépasse les figures antérieures et satisfasse ainsi – ne serait-ce que de manière provisoire – l'aspiration de l'esprit à la liberté.

Quel est en effet le but de l'art ? Amener à la conscience ce qui fait l'intérêt suprême de l'esprit, par la relativisation des expériences périssables et des buts finis. Certes, l'esprit est toujours appréhendé dans le contexte d'une certaine civilisation : c'est donc l'esprit sous sa forme orientale, ou grecque, ou chrétienne, etc., qui se présente dans les œuvres esthétiques. Mais, s'il est bien inscrit dans une certaine particularité, il a en propre de

ne pas en dépendre. Dans l'art, nous trouvons représentés des individus « ayant fait leurs adieux à l'indigence de l'existence naturelle, libérés des liens de la dépendance à l'égard d'influences extérieures et affranchis de toutes les aberrations et déformations qu'implique la finitude de la manifestation phénoménale » (*ibid.*, t. 1 p. 211). On le remarque de la manière la plus évidente chez les héros tragiques : car, dit Hegel, ceux-ci abandonnent de leur plein gré la vie et le bonheur : « L'homme que la destinée a mis sous son joug peut perdre la vie, mais il ne peut perdre la liberté. C'est ce repos, cette assise sur soi qui peut conserver et donner à voir jusque dans la douleur une imperturbable sérénité » (*Ibid.*, t. 1 p. 213). L'art n'est certes pas exempt de laideur et de conflictualité. Mais, là même, on trouve de la ferveur, voire de l'allégresse. L'idéal artistique peut se résumer par ce qu'il est dit de Chimène dans les *Romances du Cid* : « Qu'elle était belle en pleurs ! » (*Ibid.*, t. 1 p. 214)

3. Les différentes époques de l'art

Hegel défend l'idée d'un progrès de l'art. Ce progrès a une double articulation : dans le temps et d'une forme d'art à l'autre. Considérons notamment la première forme de progrès.

a) Le premier âge de l'histoire de l'art se comprend comme *art symbolique*. Un symbole, pour Hegel, est un signe tel que la jonction entre le signifiant et le signifié, si elle n'est pas *arbitraire* (dans la mesure où le signifiant présente en lui-même la signification qu'il doit exprimer), est cependant *inadéquate*. Le lion est par exemple un symbole de la force : mais il a en même temps d'autres qualités que la force, et inversement la force peut être signifiée par d'autres objets sensibles. Le symbole a quelque chose d'inévitablement ambigu. On peut comprendre l'art symbolique comme un rapport de simple suggestion. Le symbole se contente de faire signe vers quelque chose qui est différent de la manifestation corporelle. L'exemple le plus frappant en est l'art des Égyptiens. Leurs œuvres, dit Hegel, demeurent mystérieuses et muettes, silencieuses et immobiles, parce que l'esprit, en Égypte, ne s'est pas trouvé lui-même. Ainsi, l'architecture égyptienne des

pyramides est double, avec une partie qui se déploie à l'air libre et l'autre sous terre. Mais la pyramide, loin d'exprimer extérieurement son architecture intérieure, la cache bien plutôt. En outre, cet intérieur caché – le royaume des morts – est inadéquat en lui-même, car les Égyptiens n'ont pas une vraie conception de la vie de l'esprit. On peut faire une remarque similaire à propos de la forme du corps humain dans leur art. Les figures demeurent colossales et pétrifiées, sans mouvement ni grâce, incapables d'exprimer la liberté de l'esprit.

b) L'art classique – pour l'essentiel, l'art grec – est beau, dit Hegel, dans la mesure où il exprime le triomphe de l'esprit sur la nature. Il est le moment de l'idéal achevé. En lui, l'accord entre la signification et la figure est parfait. Le corps humain, en particulier, s'y trouve magnifié. Pour autant, l'analyse hégélienne de l'art classique n'est pas exempte de réserves. Les Grecs, dit-il, ont ignoré la signification essentielle de la souffrance et de la mort. De ce fait, ils ont été incapables de dépasser l'expression seulement corporelle de l'esprit en faveur de la révélation de l'intériorité elle-même. Les analyses hégéliennes insistent sur la sérénité, mais également sur le caractère mélancolique de l'art grec. Si les dieux apparaissent comme des puissances impérissables, ils sont en même temps assujettis au destin. Car l'esprit n'est libre que lorsqu'il est capable de supporter un corps imparfait. Cette libération est accomplie par l'art romantique.

c) L'art romantique – art chrétien, qui commence au Moyen Âge – consiste en l'avènement, dans les œuvres, d'une intériorité véritable. « L'intériorité fête son triomphe sur l'extérieur et fait apparaître dans l'extérieur lui-même et à même celui-ci cette victoire par laquelle ce qui apparaît de manière sensible sombre dans la futilité » (*Ibid.*, t. 1 p. 112). L'esprit ne se contente plus de se couler dans la corporéité, mais fait retrait en lui-même. Comme illustration, on peut opposer les dieux de la sculpture classique, dépourvus de regard, au Christ de la peinture romantique, qui contemple les autres personnages et son environnement. « La reprise de soi en soi-même abolit l'épanchement dans le corporel » (*Ibid.*, t. 2 p. 124). L'extérieur, dans l'art romantique, apparaît au demeurant comme contingent et livré à l'arbitraire. Mais il ne s'agit plus des défauts de la figuration symbolique – par exemple

de la représentation de l'esprit sous des formes animales. Il s'agit plutôt de choses prosaïques, voire comiques. C'est ainsi que l'art romantique renonce à la beauté, ou plutôt ne célèbre que la beauté spirituelle.

Les personnages romantiques font en effet l'épreuve de la souffrance. Ils affrontent un monde hostile – mais le vainquent. Prenons l'exemple de la passion du Christ en peinture. Ici, le divin ne triomphe pas la nature hors de lui, comme Zeus avait défait les Titans, puissances naturelles. Mais il assume en lui-même la naturalité, sous la forme de la finitude impliquée par l'incarnation. De même, la littérature romantique célèbre l'honneur, l'amour et la fidélité. Par exemple, dans *Le Cid*, tout part du soufflet infligé par Don Gomès à Don Diègue. Alors que dans l'*Iliade*, épopée classique, le vol de Briseis eût pu être apaisé par une simple restitution, dans *Le Cid*, l'atteinte à la valeur que le sujet s'attribue à lui-même ne peut être réparée que par un acte d'héroïsme et le sacrifice de tout bonheur. Hegel cite également, à propos de Shakespeare, la fidélité de Kent à l'égard de Lear, admirable précisément parce que Lear l'a banni. La fidélité, ici, consiste à immoler l'égoïsme. Enfin, l'amour proprement romantique est « cette oubliance de soi qui fait que la personne qui aime n'existe pas pour soi, ne vit pas et ne se fait pas de souci pour soi, mais trouve les racines de son existence dans un autre et cependant jouit entièrement de soi-même précisément dans cet autre » (*ibid.*, t. 2 p. 172).

Toutefois le christianisme, religion intérieure, interdit de prendre entièrement au sérieux les représentations sensibles de l'art. Nous respectons l'art, dit Hegel, nous l'admirons, mais nous ne voyons plus en lui la manifestation intime de l'absolu. L'art ne saurait plus être un objet de vénération. Pour les Grecs, la statue était le dieu même. Elle n'était pas simplement un objet de jouissance esthétique ou d'analyse intellectuelle, mais suscitait immédiatement l'adoration. En revanche, « les statues sont maintenant des cadavres dont a fui l'âme vivifiante, de même que l'hymne n'est plus qu'une suite de mots dont toute croyance s'est enfuie. Les tables des banquets des dieux sont vides de breuvages et de nourriture spirituelle » (*Phénoménologie de l'esprit*, p. 489). L'art devient quelque chose de superflu, car l'essentiel est dans la foi.

4. Les enjeux de la religion

La philosophie de la religion porte sur la représentation du divin. La thèse originale de Hegel est double. D'un côté, Hegel fait du divin un simple moment de l'Idée et réduit Dieu à sa manifestation représentative. De l'autre, il considère que cette représentation n'a rien d'une fiction simplement humaine. Pour lui, en effet, elle est bien plutôt l'œuvre de l'esprit en tant qu'il dépasse sa dimension abstraitement subjective et objective. En ce sens, la représentation de Dieu ne dépend pas des hommes. Elle est autonome et procède de ce qu'on pourrait nommer l'auto-divinisation de l'esprit.

Tout d'abord en effet, Dieu n'est pas extérieur à l'esprit tel qu'il se manifeste dans l'expérience. Il est pris dans la chaîne du devenir de l'esprit. Dieu – ou plutôt la vie de Dieu – est une étape dans le progrès de l'esprit vers la liberté. Par ailleurs, le Dieu de la religion n'est pas autre chose qu'un Dieu représenté. Mais cette thèse est moins à comprendre comme une dévalorisation de Dieu que comme une exaltation de la religion. Hegel prend au sérieux la religion au point d'en faire le milieu même de la réalisation du divin. Il n'y a pas lieu d'opposer un Dieu « véritable » et un Dieu « seulement représenté ». Comme il a été dit à propos de l'art, le présupposé de Hegel est que le savoir en général n'est pas forcément la reproduction d'une réalité qui lui préexisterait et qui serait quant à elle d'une valeur ontologique supérieure. Le savoir peut être original, voire nier et dépasser la réalité qui lui préexiste. Allons plus loin : le savoir peut être le fait d'un sujet qui, dans ce savoir même, se donne une identité propre. C'est typiquement ce que l'on observe dans la religion, laquelle présente un sujet se réconciliant avec toute réalité, et qui est en cela même divin. De même que la tragédie fait exister des héros qui n'ont pas d'équivalent dans la sphère de l'esprit subjectif ou objectif, la religion fait exister les divinités qu'elle présente. Ou encore : de même que la tragédie est l'*opération* par laquelle l'esprit se produit (esthétiquement) comme idéal, la religion est l'*opération* par laquelle l'esprit se produit (religieusement) comme divin.

Rompant avec la tradition onto-théologique, Hegel refuse donc de faire de Dieu la *cause* suprême du monde. Tout d'abord, Dieu n'est pas une origine mais un résultat, qui advient au terme du parcours de l'Idée. Ensuite, il n'est pas une cause puisqu'il est un savoir, la connaissance de soi de l'esprit comme étant chez soi en toute chose.

Cependant, la religion n'est que la *représentation* de l'absolu. Elle n'est plus simplement l'*intuition* de l'absolu, comme l'art, mais elle n'en est pas encore la pensée, comme la philosophie. D'un côté, il y a chez Hegel une adhésion fondamentale à la religion, dans la mesure où celle-ci, pour lui, est « vraie ». De l'autre, il est un croyant atypique, puisqu'il considère que la religion est « moins vraie » que la philosophie. En effet, la religion est vraie parce qu'elle manifeste la souveraineté de l'esprit. Mais elle est insatisfaisante parce qu'elle ne la manifeste que sur un mode représentatif. « Représentatif » signifie ici, d'une part, que la conscience religieuse est intérieure et générale, d'autre part cependant qu'elle reste liée au sensible et ne forme pas une totalité. Par exemple, la foi chrétienne consiste à reconnaître que Dieu est un père. Certes, la paternité est une catégorie générale ; cependant, elle est liée à la famille et à l'engendrement. Par ailleurs, le « père » s'oppose au « fils » : la paternité n'est donc pas une totalité. La religion occupe une place intermédiaire entre l'art et la philosophie. Si l'art est le savoir sensible de la réconciliation de l'esprit avec le monde, et si la philosophie en est le savoir pensant, la religion, quant à elle, est un savoir à la fois sensible et inscrit dans l'intériorité du croyant. Elle ne propose plus seulement des images singulières, mais pas encore une pensée entièrement organisée. La représentation est en effet une juxtaposition de catégories à la fois générales et sensibles.

5. Des religions païennes au christianisme

Le divin, chez Hegel, a une histoire. Cette assertion a de quoi étonner, car on pourrait soutenir que l'immuabilité en est un attribut essentiel de Dieu. Par ailleurs, on pourrait considérer qu'une religion, si elle est vraie, implique que toutes les autres sont illusoires. En réalité, pour Hegel, le devenir du

divin répond au principe déjà cité selon lequel le vrai est un résultat. Dieu n'est pas d'emblée ce qu'il doit être, son identité adéquate est son œuvre propre, c'est-à-dire l'aboutissement d'un processus d'auto-formation. Cela ne signifie pas, toutefois, que Dieu, d'une religion à l'autre, serait la même personne. Chaque religion est la présentation, selon un mode qui lui est propre, de l'esprit comme absolument vrai. Mais les figures du divin sont fortement individualisées et opposées les unes autres. C'est seulement dans la religion chrétienne qu'un même Dieu se transforme tout en maintenant son identité la plus profonde d'une phase à l'autre.

Les religions orientales (en Asie et en Égypte), présentent un Dieu qui reste englouti dans la nature extérieure (adoration d'éléments naturels, dieux à figure animale...). Puis, dans les religions juive et grecque, le divin manifeste objectivement son caractère spirituel, mais reste néanmoins lié à une particularité donnée qu'il ne peut dépasser (attachement à tel ou tel peuple, possession de tels ou tels attributs). Enfin, dans la religion romaine, le dieu se définit par sa fonction à l'égard d'une fin générale qui lui reste extérieure, laquelle est essentiellement l'État romain lui-même. Les dieux des religions païennes, dans la pluralité de leurs figures, sont dépourvus de vraie subjectivité et, corrélativement, ne prennent en charge qu'insuffisamment la singularité de chaque homme. C'est pourquoi, pour Hegel, ils ne peuvent être le dernier mot de l'histoire des religions.

Qu'est-ce alors qui distingue le Dieu chrétien des autres dieux ? Il est en premier lieu trinitaire. Il n'est pas seulement unique comme le Dieu du judaïsme, ni seulement multiple comme les dieux des panthéons grecs ou romains. Nous avons affaire, dans le christianisme, à un Dieu qui est Père, Fils et Esprit-saint, cependant tout en restant le même. Pour Hegel, le Dieu chrétien n'est pas d'emblée achevé, et ses premières figures – le Père et le Fils – ont chacune quelque chose d'insatisfaisant : notamment, le Père est trop désincarné et le Fils trop dépendant de la contingence extérieure. Dès lors, le devenir représente, pour Dieu, l'opportunité d'accéder à l'achèvement, alors que les dieux des religions non chrétiennes sont figés dans leur déficience.

Mais, en deuxième lieu, ce devenir n'est pas subi, car Dieu est pourvu de subjectivité. Son devenir est un acte d'auto-transformation connu et voulu pour lui-même. Chaque figure se sait comme un simple moment de la totalité divine, elle *se produit* comme l'autre et *se reconnaît* en lui. Le père s'aime lui-même dans le Fils et l'Esprit-saint, le Christ a une conscience de soi, et l'Esprit-saint se connaît dans l'enseignement ecclésial. Dans les religions asiatiques, l'esprit ne se distinguait pas vraiment de la nature. Dans les religions gréco-romaines, le divin apparaissait comme spirituel, mais était incapable de se connaître véritablement lui-même. En revanche, le Dieu chrétien dispose d'une identité intérieure comme objet de sa conscience et principe de son action.

Enfin, le Dieu chrétien s'incarne – cependant sans rester prisonnier de sa corporéité. Car l'incarnation est pensée par Hegel comme une chute. Cette vision des choses n'est pas strictement originale, puisqu'elle a une base néo-testamentaire, à savoir l'Épître aux Philippiens. Mais nombreuses sont les représentations théologiques qui font du Christ un Dieu qui apparaîtrait dans le monde sans rien perdre de son omnipotence. À l'opposé, Hegel voit dans Jésus un être dépendant et souffrant, dont la mort s'explique par la finitude. Hegel insiste avec une vigueur toute particulière sur la mort de Dieu. Même si l'enracinement scripturaire de l'analyse est évident, celle-ci est là encore d'une grande originalité. Car, si les Évangiles accordent une importance extrême à la passion du Christ, ils mettent non moins l'accent sur la résurrection. La mort de Dieu, dans la représentation traditionnelle, est passagère. Pour Hegel en revanche, le moment du Christ a sa signification la plus haute dans la mort – et cette mort, d'ailleurs, ne se réduit pas à la mort sur la croix, puisqu'elle en vient à désigner tous les éléments de la finitude propre au Christ : son existence seulement singulière, son appartenance à un temps et à une époque définis, et ainsi de suite. En quelque sorte, pour Hegel, l'incarnation du Christ est déjà une forme de mort.

Qu'est-ce alors que le Esprit-saint ? Pour Hegel, il s'agit de Dieu comme maître de la communauté croyante, c'est-à-dire comme subjectivité partagée par les membres de cette communauté. L'Esprit-saint est incarné à l'instar du Christ. Toutefois il n'existe pas sous la forme d'un simple individu mais

comme âme de la communauté. Si le Père est désincarné et éternel, et si le Fils est incarné en tant qu'individu singulier et n'a d'existence que temporaire, l'Esprit-saint, quant à lui, existe dans la communauté et de ce fait s'élève à une existence « universelle », au sens où il unifie une pluralité d'individus et se déploie dans l'histoire. À ce titre, il est la vérité du Dieu chrétien au sens de sa réalisation adéquate.

Alors que, dans les religions orientales, les dieux n'agissent que sur un mode naturel (par exemple, le Dieu des Hébreux est le maître des éléments naturels et donne une terre au peuple élu), et que, dans la religion gréco-romaine, il se contente d'entretenir des relations amicales ou utiles avec les hommes, la religion chrétienne, aux yeux de Hegel, a une profondeur unique dans la mesure où, en elle, Dieu se rend en quelque façon humain. Cela signifie que Dieu n'est pas pour l'homme une limite, ni l'homme une limite pour Dieu.

Pour Hegel, comme on l'a dit, la religion ne saurait être le dernier mot du devenir de l'esprit. La représentation religieuse reste en partie sensible ; l'articulation entre ses moments relève souvent de la simple liaison et non de l'*Aufhebung* ; elle a corrélativement quelque chose d'autoritaire. C'est pourquoi Hegel relativise la religion au profit de la philosophie. On a ici un aspect du rationalisme de Hegel, qui demeure un homme des Lumières. Toutefois, il refuse de traiter les religions par le mépris, et notamment les religions anciennes. La vérité ne saurait être d'emblée atteinte, c'est ce que manifeste avec éclat l'histoire des religions dans leur grandeur et leurs limites.

Conclusion
L'hégélianisme en procès

Dans l'histoire de la philosophie, l'hégélianisme a eu le destin de ne pas avoir de vrais partisans. Hegel est presque toujours traité par ses successeurs en adversaire. Si, parfois, on lui donne partiellement raison, c'est aussitôt pour souligner ce que sa pensée a de globalement discutable. Certes, comme le reconnaît Ricœur, les motifs invoqués contre Hegel montrent souvent une grande ignorance du contenu réel des thèses qu'on attaque[1]. Mais cela ne signifie pas que les critiques soient insignifiantes, car elles expriment une tendance de fond de l'époque contemporaine. Nous sommes dans la situation étonnante de ne pas pouvoir être hégéliens, mais d'être tout autant amenés à prendre Hegel au sérieux. Pour un grand nombre de philosophes post-hégéliens, l'hégélianisme est une figure intellectuelle à la fois inacceptable et indispensable – indispensable précisément quand on ne peut conquérir son originalité qu'en s'opposant à elle. L'hégélianisme est alors l'objet d'une *Aufhebung* indéfiniment renouvelée, ce qui est encore une forme d'hommage. Nous considérerons ici trois thèmes polémiques forts dans la réception de l'hégélianisme : la question du système, celle de l'histoire et enfin celle de la reconnaissance.

1. Comme on l'a dit, Hegel place la question de la systématicité au cœur de sa philosophie. Comme notre époque est devenue étrangère à ce concept, il appelle directement la contestation. Aujourd'hui, la notion de système semble impliquer, du point de vue de la connaissance, une rationalité de type mathématique, qui verrait toute chose comme déductible et tout devenir comme anticipable. En outre, du point de vue de l'action, l'idée de système semble

1 P. Ricœur, *Temps et récit* III, Paris, Seuil, 1985, p. 365.

connoter le nécessitarisme, lequel implique à son tour la négation de l'originalité ou de la créativité. Pour nous, l'idée de système a quelque chose d'étouffant. De manière caractéristique, Adorno dénonce dans la systématicité une pensée identificatrice, qui chercherait à intégrer tout ce qu'elle rencontre. Il y a là, à ses yeux, une impossibilité logique à moins de faire violence au réel. Sur un mode explicitement anti-hégélien, il écrit que « le tout est le non vrai[1] ». De manière proche, et en s'inspirant de Bataille, Derrida explique que l'idée de systématicité butte sur un « résidu » irréductible. Par exemple la mort et le sacrifice défient à ce point la raison qu'on ne peut les inclure dans aucun processus ni aucun système. C'est là, dit-il, la « tâche aveugle de l'hégélianisme[2] ».

On peut toutefois se demander s'il n'y a pas dans ces critiques un malentendu, dans la mesure où le système, chez Hegel, est fondamentalement vivant, et de ce fait en métamorphose continue. La systématicité selon Hegel ne consiste pas à réduire le divers chatoyant et imprévisible à une uniformité monochrome et calculable. Et Derrida est plus hégélien qu'il ne croit en parlant d'un résidu. Car la réconciliation, chez Hegel, ne s'opère toujours qu'en abandonnant le moment antérieur au profit d'une nouvelle étape dans le devenir. L'unification, donc, n'a pas lieu à même ce qui est contradictoire mais en s'élevant au-delà du contradictoire, de manière à lui trouver un sens. De même que l'oiseau de Minerve ne prend son envol qu'au crépuscule, de même la philosophie ne parvient à une pensée adéquate qu'en s'opposant une expérience toujours partielle et décevante – laquelle, en elle-même, ne peut que rester ce qu'elle est.

Au-delà de ces polémiques cependant, on peut reconnaître que Hegel introduit un thème neuf en philosophie et promis au plus grand avenir : celui d'une négation qui n'impliquerait pas une pure et simple annihilation mais l'avènement du *soi*. Un soi qui, du fait de son origine, est forcément impur – mais qui a la force de se relever des décombres de l'objectivité.

1. T.W. Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, trad. E. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, Paris, Payot, 1980, p. 47.
2. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 380.

2. L'histoire hégélienne a été non moins dénoncée que l'idée de système. Pour ses détracteurs, la pensée de Hegel présenterait ici au moins deux défauts particulièrement graves : l'*hubris* métaphysique et le déterminisme. D'un côté, « l'esprit » comme moteur de l'histoire serait une entité insaisissable – et d'autant plus obscure qu'il faudrait la considérer comme toute puissante. De l'autre, Hegel nierait absurdement la part d'initiative qui revient aux acteurs de l'histoire. L'hostilité à la spéculation hégélienne est vive chez les historiens allemands postérieurs à Hegel. Pour un auteur comme Ranke (1795-1886) par exemple, il revient à l'historiographie de dire « ce qui s'est réellement passé[1] » – comprendre : sans ajouter ces problèmes obscurs et vains induits par la spéculation philosophique. Et, pour un auteur du XXe siècle comme Raymond Aron, « la philosophie moderne de l'histoire commence par le refus de l'hégélianisme[2]. »

La difficulté est que ces objections reposent sur des contresens. Car, pour Hegel, l'esprit, dans l'histoire, n'est pas autre chose que la volonté de chaque peuple, et le devenir historique repose sur la libre décision des acteurs. Il y a lieu, assurément, de contester qu'un peuple soit pourvu d'une identité définie et d'une volonté unanimement partagée. Toutefois, l'intérêt de l'hégélianisme est d'avoir réfléchi, avec une force surprenante, à la diversité des peuples. Au lieu de considérer l'humanité comme une totalité homogène, où les différences ne seraient que de degré, il soutient que le savoir et le vouloir sont irréductibles d'un peuple à l'autre. Pour lui, l'enjeu de l'histoire est la transformation de la culture et de la politique, elle est à la fois l'expression du peuple tel qu'il est et son engendrement. En ce sens, Hegel est un témoin et un acteur de l'avènement de l'idée de nationalité. Par ailleurs, en précurseur de Marx, il associe de manière intime la contradiction et le changement historique : quand une forme de constitution ne correspond plus à l'esprit du temps, il faut l'abolir, fût-ce par la violence, et de la remplacer par une constitution mieux en phase avec la volonté du peuple. L'hégélianisme a pu être, tour à tour, mobilisé par les conservatismes

1. L. von Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535*, vol. 1, Leipzig-Berlin, Reimer, 1824.
2. R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1938.

et les pensées révolutionnaires. Il reste fâcheusement dépendant de l'idée selon laquelle chaque peuple aurait une « nature ». Mais il propose une puissante analyse du changement historique et de sa légitimité.

3. Les thèmes du travail et de la reconnaissance sont sans doute ceux qui ont connu la plus grande acceptation parmi les successeurs de Hegel. L'analyse de la conscience aliénée, et l'idée que l'humanité de l'homme ne se constitue que dans la lutte, ont eu un retentissement particulièrement intense dans les courants marxistes et post-marxistes. On a évoqué plus haut l'usage de la dialectique de la maîtrise et de la servitude chez Kojève, qui faisait d'elle la clé d'accès à la conscience de soi et finalement à l'humanité. Certains auteurs ont alors opposé le jeune Hegel, si sévère avec son époque, au Hegel berlinois, apparemment laudateur du régime prussien. Cependant, comme on l'a dit plus haut, il y a dans les *Principes de la philosophie du droit* un réel potentiel critique, du fait de l'insistance sur le droit de chaque citoyen à juger par lui-même de la légitimité des institutions. Mais surtout, comme le montre Axel Honneth, la pensée hégélienne a l'intérêt d'établir qu'on ne peut séparer l'émancipation individuelle de son contexte social. Plus précisément, selon Honneth, la réalisation de soi ne tient pas seulement à l'accomplissement de principes généraux de justice, mais aussi à l'insertion dans des sphères déterminées de reconnaissance – ainsi la famille, les solidarités sociales et l'État – qui sont elles-mêmes génératrices d'idéaux et de normes. Mais cela n'exclut pas, comme Hegel le montre, que les sphères de la vie éthique soient affectées de « pathologies » aliénantes.

Tout philosophe est le fils de son temps, et Hegel est si profondément inscrit dans le climat intellectuel de l'Allemagne du premier tiers du XIXe siècle, que nul ne pourrait sans absurdité se revendiquer aujourd'hui d'un hégélianisme orthodoxe. En revanche, de multiples thèmes inaugurés par Hegel ou relayés par lui ont pu, et pourront encore servir de point de départ à des analyses novatrices. De la critique du donné immédiat à la pensée du devenir de Dieu, du concept de négation dialectique à l'analyse de la nature comme contradiction non résolue, de la décision de partir du langage et du travail pour analyser la société à la prise au sérieux du tragique de l'existence, les propositions et les thèmes abondent, qui peuvent nourrir et stimuler la philosophie d'aujourd'hui.

Parcours en textes

Note préliminaire. *Pour des raisons de droits d'auteur, nous avons retraduit l'ensemble des textes. Nous avons cependant été influencés par les traductions existantes des grandes œuvres de Hegel, dont nous conservons la plupart des options lexicales.*

Comment l'histoire du monde et la biographie d'un philosophe se rencontrent...

Cette lettre narre l'entrée des troupes napoléoniennes dans la ville d'Iéna, la veille de la victoire décisive de Napoléon contre les forces prussiennes (14 octobre 1806). Hegel raconte avoir aperçu Napoléon lui-même, partant en reconnaissance à cheval. Il théorisera plus tard son rôle au sein de l'histoire mondiale : réaliser, à l'extérieur de la France, l'œuvre de la Révolution. L'ensemble du texte montre un fort parti-pris anti-prussien, la Prusse étant vue sans doute, à l'époque, comme cherchant à s'opposer aux réformes politiquement indispensables de Napoléon. Par ailleurs, la lettre nous donne des détails sur l'envoi par Hegel des manuscrits de la Phénoménologie à son imprimeur de Bamberg, de l'autre côté de la ligne de front, et sur les craintes que cet envoi suscite.

Hegel à Niethammer, le lundi 13 octobre 1806, le jour où Iéna fut occupé par les Français, et où l'empereur Napoléon entra dans ses murs.

Quel souci m'ont causé les récents envois de manuscrits, qui datent de ce mercredi et de ce vendredi, vous le devinez du fait de la date. Hier soir, vers le coucher du soleil, j'ai vu les tirs des patrouilles françaises qui venaient en même temps de Gempenbachtal et de Winzerla. Les Prussiens ont été chassés de ce dernier lieu dans la nuit, le tir a duré jusqu'à 12 heures, et aujourd'hui, entre 8 et 9 heures, les tirailleurs français sont entrés dans la ville – et une heure plus tard les troupes régulières. Cette heure fut une heure d'angoisse, notamment du fait que les gens ignorent le droit qu'ils ont, selon la volonté de l'empereur français lui-même, de ne pas obtempérer aux exigences de ces troupes légères, si ce n'est seulement de leur remettre avec tranquillité ce qui leur est nécessaire. [...] J'ai vu l'Empereur – cette âme du monde – sortir de la ville pour aller en reconnaissance ; c'est effectivement une sensation merveilleuse de voir un pareil individu qui, concentré ici sur un point, assis sur un cheval, s'étend sur le monde et le domine. [...] De jeudi à lundi, de tels progrès n'ont été possibles que grâce à cet homme extraordinaire, qu'il n'est pas possible de ne pas admirer. [...] Mais si, aujourd'hui, je m'en suis bien sorti, j'ai néanmoins souffert autant ou plus que d'autres. À tous points de vue, il me faut douter que mon manuscrit, posté mercredi et vendredi, est arrivé – ma perte serait dans ce cas trop grande. [...] Cependant, comme la poste partait d'ici, il m'a fallu oser faire l'envoi. Dieu sait à quel point mon cœur était lourd, pourtant je ne doute pas qu'à l'arrière de l'armée le courrier ne circule maintenant librement. Comme moi-même

auparavant, tout le monde souhaite maintenant bonne chance à l'armée française – ce qui ne peut manquer d'arriver compte tenu de l'énorme différence qui sépare leurs chefs et leurs simples soldats de leurs ennemis.

Correspondance

La réalité est vivante et subjective

Qu'est-ce que la réalité effective ? Elle est ce qui est vivant, c'est-à-dire est « sujet », au sens de ce qui se pose soi-même en faisant l'épreuve de l'opposition avec soi.

La substance vivante est par ailleurs l'être qui est en vérité *sujet* ou, ce qui signifie la même chose, qui n'est en vérité effectif que dans la mesure où il est le mouvement de se poser soi-même ou la médiation avec soi-même du devenir autre à soi-même. Elle est, en tant que sujet, la *négativité pure et simple*, [et] par là justement la dissociation du simple ; ou bien le redoublement qui établit une opposition, lequel est à nouveau la négation de cette diversité indifférente et de son opposition. Seule cette égalité qui se rétablit ou la réflexion dans l'être-autre en soi-même – et non pas une unité *originaire* ou *immédiate* comme telle – est le vrai. Le vrai est le devenir de soi-même, le cercle qui présuppose son terme comme son but final et l'a comme commencement, il n'est effectif que par la réalisation et [l'accès à] son terme.

Phénoménologie de l'esprit, Préface

Comment analyser le devenir de la réalité effective – et par exemple la vie divine elle-même ? Il est indispensable de prendre en compte sa dimension d'effort et d'épreuve.

La vie de Dieu et la connaissance divine peuvent assurément, si l'on veut, être exprimées comme un jeu de l'amour avec soi-même. Cette idée sombre dans l'édification et même dans la fadeur quand il lui manque le sérieux, la souffrance, la patience et le travail du négatif. *En soi*, cette vie est sans doute l'égalité non troublée et l'unité avec soi-même, pour laquelle l'être-autre et l'aliénation – de même que le surmontement de cette aliénation – sont dépourvus de sérieux. Mais cet *en-soi* est l'universalité abstraite, à propos de laquelle on fait abstraction de la nature d'être pour soi, et par là en général de l'auto-mouvement de la forme.

Phénoménologie de l'esprit, Préface

Une démarche philosophique sans système ne peut rien être de scientifique

Hegel propose un critère original de la vérité philosophique : l'organisation du discours en un système, lequel est entendu comme un discours autonome, unitaire et saisissant le principe de l'expérience en son entier. Si cette condition n'est pas satisfaite, la philosophie se réduit à l'expression de convictions subjectives. Par ailleurs, que le discours soit systématique implique que chacune de ses parties constitue à son tour un ensemble autonome, un « moment » particulier en lequel s'incarne l'Idée tout entière. La philosophie est ainsi un « cercle de cercles ».

Une pensée philosophique sans système ne peut rien être de scientifique. Outre le fait qu'un tel philosopher exprime pour soi davantage une vision subjective, elle est, en ce qui concerne son contenu, contingente. Un contenu n'a sa justification qu'en tant que moment du tout, en dehors de lui elle est une présupposition infondée ou une certitude subjective. De nombreux écrits philosophiques se bornent, de cette manière, à n'exprimer que des états d'esprit ou des opinions. – Par système on entend à tort une philosophie dépendant d'un principe borné, distinct des autres principes. C'est au contraire le principe de la philosophie véritable que de contenir en soi tous les principes particuliers. Chaque partie de la philosophie est un tout philosophique, un cercle se concluant en soi-même, mais l'Idée philosophique est en lui dans une déterminité, c'est-à-dire un élément particulier. Le cercle singulier, parce qu'il est en soi une totalité, brise les bornes de son élément et fonde une sphère ultérieure. Le tout se présente de ce fait comme un cercle de cercles, dont chacun est un moment nécessaire, si bien que le système de leurs éléments propres constitue l'Idée tout entière, laquelle apparaît aussi bien dans chaque élément particulier.

Encyclopédie I, R. du § 14 et § 15

La liberté consiste à être chez soi dans son autre

Au sens le plus fort, la liberté ne s'entend pas comme pouvoir de choix, ni comme puissance de faire ce que l'on veut, mais comme le fait d'avoir avec l'autre un rapport de réconciliation. Est libre ce qui n'est pas borné par l'altérité mais se retrouve en elle.

La liberté consiste à être chez soi-même dans son autre, à dépendre de soi, à être ce qui se détermine soi-même. Dans toutes les impulsions, je commence avec quelque chose d'autre, avec quelque chose qui, pour moi, est un extérieur. Nous parlons alors de dépendance. Il n'y a de liberté que lorsque nul autre n'est pour moi que je ne sois pas moi-même. L'homme naturel, qui n'est déterminé que par ses impulsions, n'est pas chez soi-même : quelque entêté qu'il soit, le *contenu* de son vouloir et de sa visée ne lui est pourtant pas propre, et sa liberté n'est que formelle. Dans la mesure où je pense, je renonce à ma particularité subjective, je m'enfonce dans la Chose, je laisse faire la pensée pour soi, et je pense mal pour autant que j'ajoute quelque chose qui est mien.

Encyclopédie I, Add. du § 24

La spéculation récuse le « ou bien ou bien »

La philosophie spéculative refuse l'immobilisation des catégories intellectuelles. Car, pour elle, les attributs du réel sont en transformation constante et passent d'un opposé à l'autre. C'est aussi pourquoi elle ne peut en rester aux alternatives simples, elle refuse toute position « unilatérale » au profit de la complétude.

Le dogmatisme, au sens plus étroit, consiste alors en ce que des déterminations d'entendement unilatérales sont maintenues fermement en excluant les déterminations opposées. C'est là de manière générale le *strict « ou bien ou bien »*, et on dit par exemple à partir de cela : le monde est *ou bien* fini *ou bien* infini, mais *seulement l'un* des deux. Ce qui est véritable, le spéculatif, est en revanche justement cela qui ne possède en soi aucune détermination unilatérale de cette sorte ni n'est épuisé par elle, mais contient, comme totalité, ces mêmes déterminations unies en soi, qui valent, pour le dogmatisme, comme quelque chose de ferme et de vrai en leur séparation. – En philosophie, il arrive souvent que l'unilatéralité se pose à côté de la totalité avec la prétention d'être à son encontre quelque chose de particulier et de ferme. Dans les faits cependant, ce qui est unilatéral n'est pas ferme et consistant pour soi, mais est contenu dans le tout comme supprimé. Le dogmatisme de la métaphysique d'entendement consiste à maintenir ferme les déterminations de pensée unilatérales en leur isolement, alors qu'en revanche l'idéalisme de la philosophie spéculative possède le principe de la totalité et se démontre comme étendant son emprise sur l'unilatéralité des déterminations d'entendement abstraites. Ainsi l'idéalisme dira : l'âme n'est ni *seulement* finie ni *seulement* infinie, mais elle est essentiellement *autant* l'une que l'autre et par conséquent *ni* l'un *ni* l'autre. C'est-à-dire que de telles déterminations, en leur isolement, sont invalides et ne valent que comme supprimées.

Encyclopédie I, Add. du § 32

La philosophie spéculative contient le scepticisme

Il y a une dimension de scepticisme dans la spéculation, puisque cette dernière considère toute détermination comme seulement passagère. Toutefois, la spéculation, à la différence du scepticisme, ne conduit pas à un néant de savoir. Elle mène à un résultat qui intègre, sur un mode négatif, les savoirs unilatéraux rencontrés au cours de sa formation.

Si, au demeurant, le scepticisme est encore de nos jours fréquemment considéré comme un ennemi irrésistible de tout savoir positif en général, et par là aussi de la philosophie, dans la mesure où l'on a affaire, dans cette dernière, à de la connaissance positive, il faut cependant remarquer que, dans les faits, c'est seulement la pensée finie, appartenant à l'entendement abstrait, qui doit craindre le scepticisme et est incapable de lui résister. En revanche, la philosophie contient en soi la dimension sceptique comme un moment, à savoir comme le dialectique. Toutefois, la philosophie n'en reste alors pas au résultat simplement négatif de la dialectique, à la différence de ce qui se passe avec le scepticisme. Ce dernier méconnait son résultat dans la mesure où il le maintient ferme comme une négation simple, c'est-à-dire abstraite. Dans la mesure où la dialectique a pour résultat le négatif, celui-ci est, justement comme résultat, en même temps le positif, car il contient en soi, comme supprimé, ce dont il résulte et n'est pas sans lui. [...]

La dialectique a un résultat positif parce qu'elle a contenu déterminé, c'est-à-dire parce que son résultat n'est véritablement pas un néant vide et abstrait, mais la négation de certaines déterminations qui, pour cette raison justement, sont contenues dans le résultat, parce que ce dernier n'est pas un néant immédiat mais un résultat. Ce rationnel, dès lors, quoiqu'il soit quelque chose de pensé et aussi d'abstrait, est en même temps concret parce qu'il n'est pas une unité simple, formelle, mais l'unité de déterminations distinctes. C'est pourquoi, de manière générale, la philosophie n'a nullement affaire à de simples abstractions ou à des pensées formelles, mais seulement à des pensées concrètes.

Encyclopédie I, Add. du § 81

L'unité du rationnel et de l'effectif

Une thèse clé de Hegel est qu'on ne peut considérer comme « rationnel » que ce qui est conforme à la raison ***et*** *incarné dans le réel. Et que, réciproquement, on ne peut appeler « effectif » que ce qui est donné dans l'expérience* ***et*** *approprié aux exigences de la raison.*

D'un côté, en effet, les Idées ne se trouvent aucunement seulement dans nos têtes, et l'Idée en général n'est pas quelque chose de si impuissant que sa réalisation ne pourrait être menée à bonne fin ou non qu'en vertu de notre bon plaisir. Mais l'Idée est, bien plutôt, ce qui est, à la fois, tout à fait opérant et effectif. D'un autre côté, la réalité effective n'est pas si mauvaise et irrationnelle que se l'imaginent des esprits pratiques sans pensée, ou à la pensée décomposée et effondrée. La réalité effective, à la différence de la simple apparition, tout d'abord comme unité de l'intérieur et de l'extérieur, se tient si peu face à la raison comme un autre, qu'elle est, bien plutôt, ce qui est tout entier rationnel, et que ce qui n'est pas rationnel, pour cette raison même, n'est pas à considérer comme effectif. À cela correspond d'ailleurs la façon de parler cultivée, comme lorsque, par exemple, on se retient de reconnaître un poète ou un homme d'État qui ne savent pas réaliser quelque chose de solide et de rationnel comme un poète effectif ou un homme d'État effectif.

Encyclopédie I, Add. du § 142

La pensée de l'universel, conquête de l'histoire

L'universel ne doit pas être entendu comme ce qui est commun à plusieurs individus, mais comme qualifiant ce qui dispose d'une subjectivité unifiante. C'est la découverte de l'universalité de l'homme dans le christianisme qui fonde historiquement la condamnation de l'esclavage.

L'universel du concept n'est pas seulement quelque chose de commun, face à quoi le particulier aurait de la consistance pour soi, mais bien plutôt il est ce qui se particularise soi-même (se spécifie) et dans son autre reste chez soi-même dans une clarté non troublée. Il est de la plus grande importance, aussi bien pour la connaissance que pour notre comportement pratique, que le simplement commun ne soit pas confondu avec ce qui est véritablement universel. Tous les reproches qui sont habituellement élevés, du point de vue du sentiment, contre la pensée en général et encore, plus précisément, contre la pensée philosophique, de même que l'affirmation si souvent répétée du danger que présente la pensée prétendument poussée trop loin, ont leur fondement dans cette confusion-là. L'universel, dans sa signification vraie et englobante, est d'ailleurs une pensée dont il doit être dit qu'il en a coûté des millénaires avant qu'elle n'ait pénétré la conscience des hommes, et qui n'a atteint sa pleine reconnaissance que par le christianisme. Les Grecs, par ailleurs si hautement cultivés, n'ont eu conscience ni de Dieu dans son universalité vraie, ni de l'homme. Les dieux des Grecs n'étaient que des puissances particulières de l'esprit, et le Dieu universel, le Dieu des nations restait pour les Athéniens le Dieu caché. Ainsi subsistait pour les Grecs aussi, entre eux-mêmes et les barbares, un abîme absolu et l'homme comme tel n'était pas encore reconnu dans sa valeur infinie et dans son droit absolu. On s'est assurément demandé pour quelle raison l'esclavage a disparu dans l'Europe moderne, et on a évoqué tantôt telle circonstance particulière tantôt telle autre pour expliquer ce phénomène. La raison véritable du fait qu'il n'y a plus d'esclave n'est à chercher en nulle autre part que dans le principe du christianisme lui-même. La religion chrétienne est la religion de la liberté absolue, et c'est seulement pour le chrétien que l'homme vaut en tant que tel, dans son infinité et son universalité. Ce qui manque à l'esclave est la reconnaissance de sa personnalité. Le principe de la personnalité est cependant

l'universalité. Le maître ne considère pas l'esclave comme une personne mais comme une chose dépourvue de soi, et l'esclave ne vaut pas lui-même comme moi, mais le maître est son moi.

Encyclopédie I, Add. du § 163

Dans la logique, nous avons affaire à la pensée pure

Les formes logiques ne sont pas abstraites d'un contenu empirique. Car elles sont parfaitement indépendantes et ont leur matière en elles-mêmes.

Dans la logique, nous avons affaire à la pensée pure ou aux pures déterminations de la pensée. S'agissant de la pensée au sens habituel, nous nous représentons toujours quelque chose qui n'est pas simplement la pure pensée, car on vise par là quelque chose de pensé dont le contenu est empirique. Dans la logique, les pensées sont saisies de telle sorte qu'elles n'ont pas d'autre contenu que celui qui appartient au penser lui-même et sont produites par lui. Ainsi les pensées sont-elles de *pures* pensées. [...] On dit habituellement que la logique n'aurait affaire qu'aux *formes*, et qu'elle tirerait son *contenu* d'autre part. Toutefois, les pensées logiques ne sont pas un « *seulement* » à l'encontre de tout autre contenu, mais c'est ce dernier qui est un « seulement » face à elles. Elles sont le fondement en et pour soi de toute chose. – Cela relève déjà d'un point de vue plus élevé de la culture que d'orienter son intérêt vers ces déterminations pures. Leur considération en et pour soi-même a comme sens supplémentaire que nous dérivons ces déterminations du penser lui-même, et que nous voyons en elles-mêmes si elles sont *véritables*. Nous ne les recevons pas de l'extérieur ni ne les définissons ou montrons leur valeur et leur validité en les comparant avec la manière dont elles surgissent dans la conscience. Car alors nous partirions de l'observation et de l'expérience, et nous dirions par exemple : nous avons l'habitude d'utiliser la [notion de] *force* ici et pour cela. Nous disons qu'une définition est exacte quand elle coïncide avec ce qui, de son objet, se trouve dans notre vie habituelle. Or, de cette manière, un concept n'est pas déterminé en et pour soi mais d'après une présupposition, laquelle est alors le critère, l'unité de mesure de l'exactitude. Toutefois nous n'avons pas à utiliser une telle unité de mesure mais à laisser faire les déterminations vivantes pour soi. La question de la vérité des déterminations de pensée n'advient que rarement pour la conscience habituelle, car celles-ci ne semblent recevoir leur vérité que de leur application à des objets donnés, et il n'y aurait de ce fait aucun sens à interroger leur vérité indépendamment de cette application.

Encyclopédie I, Addition du § 24

La vérité comme accord avec soi-même

La vérité ne désigne pas la conformité d'une pensée à un objet extérieur mais la conformité d'un contenu – pensée ou objet extérieur – à son concept propre. La vérité est ainsi accord avec soi. Une représentation peut de ce fait être « exacte » et néanmoins « non vraie ».

Habituellement, nous nommons « vérité » l'accord d'un objet avec notre représentation. Nous avons ici, comme présupposition, un objet auquel la représentation que nous nous en faisons doit être conforme. – Au sens philosophique, en revanche, la vérité, exprimée de manière abstraite, signifie l'accord d'un contenu avec soi. C'est donc une tout autre signification de la vérité que celle qui a été citée précédemment. Au demeurant, la signification (philosophique) plus profonde se trouve déjà en partie aussi dans l'usage habituel du langage. Ainsi parle-t-on, par exemple, d'un *vrai* ami, et on comprend par là un ami dont la manière de se comporter est conforme au concept d'amitié. De même, on parle d'une *vraie* œuvre d'art. « Non vrai » signifie alors « mauvais », « inadéquat en soi-même ». En ce sens, un mauvais État est un État non vrai, et ce qui est mauvais, ou non vrai, consiste dans la contradiction qui se trouve entre la détermination ou le concept et l'existence d'un objet. De ce mauvais objet, nous pouvons nous forger une représentation exacte, mais le contenu de cette représentation est quelque chose de non vrai en soi. Nous pouvons avoir en tête bien des [idée] exactes de ce genre, qui sont en même temps des non-vérités. – Dieu seul est l'accord véritable du concept et de la réalité. Toutes les choses finies, en revanche, ont une part de non-vérité en soi, elles ont un concept et une existence, mais cette dernière n'est pas conforme au concept. C'est pourquoi elles doivent périr, ce par quoi la non-conformité de leur concept et de leur existence est manifestée. L'animal, comme [étant] singulier, a son concept dans son genre et le genre se libère de la singularité par la mort. La considération de la vérité selon le sens qui vient d'être éclairci, à savoir celui de l'accord avec soi-même, constitue l'intérêt propre de la logique. Dans la conscience habituelle, la question de la vérité des déterminations de pensée ne vient aucunement au jour. L'affaire de la logique peut aussi être ainsi exprimée : en elle, les déterminations de pensée sont considérées dans la mesure où elles sont capables de saisir la vérité. La question se pose dès lors de savoir quelles sont les formes de l'infini et quelles sont celles

du fini. Dans la conscience habituelle, on ne s'offusque pas des déterminations de pensée finies et on les laisse valoir sans insister. Mais toute illusion vient de ce qu'on pense et agit d'après des déterminations finies.

Encyclopédie I, Add. du § 24

Les limites de la nature

Il n'y a pas lieu d'admirer, et encore moins de vénérer, la nature. Celle-ci se caractérise par la contradiction généralisée. Car tout étant naturel est dépendant de circonstances qu'il ne maîtrise pas, de sorte qu'il n'est jamais en accord avec lui-même.

On ne saurait diviniser la nature à propos de l'existence déterminée par laquelle, justement, elle est nature. Le soleil, la lune, les plantes, etc., ne sont pas non plus à considérer et à mentionner comme œuvres de Dieu de préférence aux actes et aux événements humains. – La nature est divine en soi, dans l'Idée, mais, telle qu'elle est, son être ne correspond pas à son concept ; elle est bien plutôt la contradiction non résolue. Elle a en propre l'être-posé, le négatif, comme les Anciens ont saisi la matière en général comme le *non-être*. Ainsi, on a exprimé la nature comme la retombée de l'Idée hors d'elle-même, dans la mesure où l'Idée, comme figure de l'extériorité, est dans la non-conformité de soi avec soi. – C'est seulement pour la conscience, qui elle-même est tout d'abord extérieure et donc immédiate, c'est-à-dire conscience sensible, que la nature apparaît comme ce qui est premier, immédiat, étant. – Toutefois, parce que, même dans cet élément de l'extériorité, elle est présentation de l'Idée, on peut et on doit admirer en elle la sagesse de Dieu. [...] Dans la nature, le jeu des formes n'a pas seulement sa contingence sans entrave ni frein, mais toute figure, pour soi, est dépourvue de son concept. L'élément suprême vers lequel la nature se propulse est la vie. Mais, en tant qu'Idée seulement naturelle, cette vie est abandonnée à la déraison de l'extériorité, et la vitalité individuelle est, en chaque moment de son existence, empêtrée avec une singularité qui pour elle est une altérité. À l'opposé, en toute extériorisation spirituelle, se trouve contenu le moment de la relation universelle avec soi-même.

Encyclopédie II, R. du § 248

L'esprit comme sujet opérant l'*Aufhebung* de l'extériorité

L'esprit n'ignore pas la nature, il la transfigure, il fait d'elle le matériau de sa propre auto-affirmation. Cette activité est nommée par Hegel « idéalisation ». Le moi est un exemple paradigmatique de l'esprit, car il intègre tout donné extérieur dans la simplicité de sa vie intérieure.

Cette relève de l'extériorité, qui appartient au concept de l'esprit, est ce que nous avons appelé l'*idéalité* de l'esprit. Toutes les activités de l'esprit ne sont rien d'autre que les diverses manières qu'il a d'intégrer l'extérieur dans l'intériorité qu'est l'esprit lui-même, et c'est seulement par cette intégration, par cette idéalisation ou assimilation de l'extérieur qu'il devient et qu'il est esprit. – Si nous considérons l'esprit d'un peu plus près, nous trouvons, comme sa détermination initiale et la plus simple, qu'il est un moi. Le moi est un universel entièrement simple. Lorsque nous disons *moi*, nous visons assurément quelque chose de singulier ; mais, puisque chacun est un moi, nous ne disons par là que quelque chose de tout à fait universel. L'universalité du moi implique qu'il peut faire abstraction de toute chose, même de sa vie. Toutefois l'esprit n'est pas seulement cet être abstraitement pareil à la lumière, tel qu'on l'a considéré quand on a parlé de la simplicité de l'âme par opposition au caractère composé du corps. Bien plutôt, l'esprit est, en dépit de sa simplicité, quelque chose de différencié en soi-même, car le moi s'oppose à soi-même, il fait de soi son objet et, à partir de cette différence qui est initialement abstraite, pas encore concrète, il revient à l'unité avec soi. Cette idéalité ne se confirme cependant que dans la relation du moi au matériau infiniment divers qui lui fait face. Dans la mesure où le moi se saisit de ce matériau, celui-ci est infecté par l'universalité du moi et transfiguré, il perd son autosubsistance singularisée et reçoit un être-là spirituel. Par l'infinie multiplicité de ses représentations, l'esprit est si peu arraché de sa simplicité, de son être-chez-soi et projeté dans l'extériorité spatiale, que, bien plutôt, son soi simple traverse cette multiplicité dans une clarté non troublée et ne laisse pas celle-ci en venir à la subsistance par soi.

Encyclopédie III, Add. du § 381

L'esprit est un sujet s'opposant à la nature puis se réconciliant avec elle

L'homme, comme esprit, se constitue par une relation de conflit et d'unification avec son autre, la naturalité – qu'il s'agisse de la nature extérieure ou de sa propre immédiateté.

L'homme est essentiellement esprit, et l'esprit est essentiellement ceci : être pour soi, être libre, s'opposer au naturel, se dégager de son engloutissement dans la nature, se scinder d'avec elle et, à partir seulement de cette scission et grâce à elle, se réconcilier avec la nature – ainsi il se réconcilie non seulement avec la nature, mais tout autant avec son essence, avec sa vérité. Il consiste aussi à faire de cette dernière son objet, il se l'oppose, il se dissocie d'elle et par là se réconcilie avec elle. Il n'y a pas d'union spirituelle et vraie avant cette union produite grâce à la scission, et cette union vient au jour grâce à la réconciliation. Ce n'est pas l'unité de la nature. La pierre, la plante sont immédiatement dans l'unité. Mais ils en restent à une union qui n'est pas une unité digne de l'esprit, qui n'est pas une union spirituelle. Cette dernière ne vient au jour qu'à partir de la scission.

Leçons sur la philosophie de la religion II

Que signifie connaître l'esprit ?

L'esprit est en devenir. Il se transforme en posant activement ce qu'il trouve initialement en lui. C'est à ce titre qu'il est un esprit vivant. On ne connaît donc l'esprit de manière adéquate que lorsqu'on le saisit dans son processus.

C'est seulement quand nous considérons l'esprit dans le processus [...] de l'auto-effectuation de son concept que nous le connaissons en sa vérité (car la vérité signifie justement l'accord du concept avec son effectivité). En son immédiateté, l'esprit n'est pas encore vrai, il ne s'est pas encore rendu objectif son concept, il n'a pas encore transformé ce qui est présent en lui de manière immédiate en quelque chose de posé par lui, il n'a pas encore remanié son effectivité conformément au concept. Le développement tout entier de l'esprit n'est rien d'autre que son élévation à sa vérité, et ce qu'on appelle les facultés de l'âme n'ont pas d'autre sens que d'être les degrés de cette élévation. C'est par cette autodifférenciation, par cette autotransformation et par la réintégration de ses différences dans l'unité de son concept que l'esprit est quelque chose de vrai, de vivant, d'organique, de systématique. Et c'est seulement par la connaissance de cette nature qui lui appartient que la science de l'esprit est pareillement vraie, vivante, organique, systématique – des prédicats qui ne peuvent être attribués en partage ni à la psychologie rationnelle ni à la psychologie empirique, car celle-là fait de l'esprit une essence morte et séparée de sa réalisation, et celle-ci met à mort l'esprit vivant en l'écartelant en une multitude de facultés subsistantes par soi, ni produites ni conservées ensemble par le concept.

Encyclopédie III, Add. du § 379

Les moments de la liberté

Le processus de la volonté est à comprendre comme le passage d'une phase d'indétermination (je peux vouloir toutes choses) à une phase de choix exclusif (je choisis tel objet et non pas tel autre), puis enfin à une phase d'auto-détermination (je choisis de me donner l'identité d'un être libre).

La volonté contient α) l'élément de la pure indéterminité ou de la pure réflexion du moi en soi, dans laquelle se trouvent dissous toute limitation, tout contenu donné et déterminé, qu'il soit présent immédiatement du fait de la nature, des besoins, des penchants, des désirs, des impulsions ou de toute autre chose. C'est l'infinité sans bornes de l'abstraction ou de l'universalité absolues, la pure pensée de soi-même. [...]

β) De même, le moi est le passage de l'indétermination indifférenciée à la différenciation, à la détermination, à la position d'une détermination comme d'un contenu et un objet – que ce contenu soit en outre donné par la nature ou engendré à partir du concept de l'esprit. Par cette position de soi-même comme quelque chose de déterminé, le moi entre dans l'être-là : c'est le moment absolu de la finitude ou de la particularisation du moi. [...]

γ) La volonté est l'unité de ces deux moments ; elle est la particularité réfléchie en soi et par là ramenée à l'universalité ; [c'est-à-dire] la singularité. Elle est l'autodétermination du moi, qui consiste pour lui, en même temps, à se poser comme le négatif de soi-même, à savoir comme déterminé et limité, et à rester auprès de soi, c'est-à-dire dans son identité avec soi et dans son universalité, et dans la détermination, à ne s'unir qu'avec soi-même. Le moi se détermine dans la mesure où il est la relation de la négativité avec soi-même. C'est parce qu'il constitue cette relation qu'il est pareillement indifférent à cette déterminité, qu'il la reconnaît comme la sienne, qu'il sait qu'elle est idéelle, une simple possibilité par laquelle il n'est pas lié, mais dans laquelle il se trouve seulement parce qu'il s'y est placé lui-même. – C'est cela qu'est la liberté de la volonté, laquelle constitue son concept ou sa substantialité.

Principes de la philosophie du droit, Introduction, § 5-7

Le mariage est d'abord une institution

Le mariage s'analyse comme une communauté de vie établie comme fin en soi par les membres du couple. S'il a la passion amoureuse pour point de départ, il repose avant tout sur la ***libre décision*** *des mariés, laquelle doit être reconnue par les proches et par les institutions publiques.*

Ce qu'il y a d'*éthique* dans le mariage consiste dans la conscience de cette unité comme d'une fin substantielle, par là dans l'amour, la confiance et la mise en commun de toute l'existence individuelle. Dans cette disposition d'esprit et dans cette réalité effective, l'impulsion naturelle est abaissée au rang de modalité d'un moment naturel destiné, justement, à s'éteindre dans sa satisfaction, et le lien spirituel se dégage dans *son droit* comme le substantiel, par là comme ce qui dépasse la contingence des passions et de la préférence temporaire et particulière, comme ce qui est *en soi* indissoluble. [...] La déclaration solennelle du consentement au lien éthique du mariage et la reconnaissance correspondante et sa confirmation par la famille et la communauté [...] constitue la *conclusion* formelle et la *réalité effective* du mariage. Ainsi cette liaison n'est constituée comme spirituelle que par cette cérémonie *préalable*, qui assure l'accomplissement du *substantiel* par le *signe*, par le langage comme être-là spirituel du spirituel.

Principes de la philosophie du droit, § 163-164

La société civile comme déliaison de l'universel et du particulier

La société civile est un moment de morcellement, où chacun poursuit ses intérêts particuliers. Elle se distingue à ce titre de l'État, marqué par un patriotisme commun. Néanmoins, les institutions « universelles » (au sens d'unifiantes, au moins tendanciellement) de la société restent une condition indispensable de la réalisation des buts individuels.

La dimension éthique est ici perdue dans ses extrêmes, et l'unité immédiate de la famille est décomposée au profit de la multiplicité. La réalité est ici extériorité, dissolution du concept, subsistance par soi des moments devenus libres en leur être-là. Si, dans la société civile, la particularité et l'universalité sont tombées l'une en dehors de l'autre, elles sont néanmoins liées et conditionnées mutuellement. Alors que l'une semble faire précisément ce qui s'oppose à l'autre et prétend ne pouvoir être qu'en s'écartant de l'autre, elle a néanmoins l'autre pour condition. Ainsi, la plupart des gens considèrent par exemple le paiement des taxes comme une atteinte à l'encontre de leur particularité, comme une [règle] qui leur est hostile, et qui ne peut qu'atrophier leur fin. Mais, si cela *semble* vrai, pourtant la particularité de la fin ne peut être satisfaite sans l'universel, et un pays où nulle taxe ne serait payée ne pourrait pas non plus se signaler par le renforcement de sa particularité.

Principes de la philosophie du droit, § 184

La volonté s'accomplit en tant que volonté civique

La liberté dans l'État n'est pas à comprendre, comme le prétend Kant, comme une limitation de son agir pour le rendre compatible avec la liberté de tous. Elle est la réalisation entière de soi-même comme volonté civique, laquelle allie le souci du commun et la recherche du bonheur individuel. Ce qui est borné dans l'État n'est que la volonté arbitraire et contingente.

La volonté subjective, en tant qu'elle est affectée de passions bornées, est dépendante, et ne trouve à satisfaire ses fins particulières qu'à l'intérieur de cette dépendance. Mais la volonté subjective a aussi une vie substantielle, une réalité effective, par laquelle elle se meut dans l'essentiel et a l'essentiel lui-même pour fin. Cet essentiel est l'unification de la volonté subjective et de la volonté objective : c'est le tout éthique, l'*État*. L'individu possède sa liberté et en jouit dans la réalité effective qu'est l'État, dans la mesure où il dispose du savoir et du vouloir de l'universel ainsi que de la croyance en lui. Pour autant, cela n'est pas à comprendre comme si, par le vouloir universel, c'était le vouloir subjectif portant sur le singulier qui parvenait à son accomplissement et à sa jouissance, comme si ce vouloir universel n'était pour lui qu'un moyen. Ni que le sujet limite sa liberté du fait des autres sujets, afin que cette limitation commune, cette gêne réciproque laisse à chacun une petite place où il pourrait se laisser aller. Bien plutôt, le droit, la vie éthique et l'État sont – et eux seuls le sont – la réalité effective positive et la satisfaction de la liberté. La liberté qui est bornée [dans l'État] n'est que l'arbitraire auquel le particulier des besoins se rapporte.

Leçons sur la philosophie de l'histoire, Introduction

Le parlement associe les intérêts de l'État comme totalité et les intérêts des sphères particulières de la société

La fonction du parlement n'est pas tant de voter les lois que d'exprimer un vouloir spécifique. Ce vouloir est celui des citoyens. Comme institution, il conjoint le sens de l'État comme totalité, propre au monarque, et le sens des intérêts particuliers, propre aux différents cercles de la société civile. Le parlement est donc essentiellement un organe d'éducation civique.

Les états [au sens des assemblées parlementaires], quand ils sont envisagés comme un organe de *médiation*, se trouvent entre le gouvernement en général d'un côté et, de l'autre, le peuple, distribué dans les sphères particulières et les individus. Leur destination exige d'eux autant le *sens* et la *disposition d'esprit* propre à l'*État* et au *gouvernement* que celui propre aux *intérêts* des cercles *particuliers* et des [individus] *singuliers*. En même temps, cette position a la signification d'une médiation qu'elle a en commun avec le pouvoir gouvernemental organisé. Ceci, afin que le pouvoir princier n'apparaisse pas comme un *extrême* isolé et, par là, comme un simple pouvoir de domination arbitraire, et que les intérêts particuliers des communes, des corporations et des individus ne se dissocient pas. Ou, bien plus, que les [individus] singuliers n'en viennent pas à se présenter comme une *foule* et un *amas*, comme un opiner et un vouloir inorganiques, et comme le pouvoir de la masse à l'encontre de l'État organique.

Principes de la philosophie du droit, § 302

Le développement interne de chaque peuple : vers la connaissance de soi

L'esprit de chaque peuple – au sens du type de connaissance et de volonté partagé par ses membres – se développe dans l'histoire. Un des buts de cette transformation est l'accès à un rapport à soi qui soit enfin adéquat. Ses œuvres et ses actes sont les instruments de cette saisie de soi. Mais, une fois que l'esprit a atteint son but, il décline et laisse la place à un autre peuple.

L'esprit d'un peuple est donc à considérer comme le développement d'un principe enveloppé sous la forme d'une impulsion obscure, qui s'élabore et tend à se rendre objectif. Un tel esprit du peuple est concret, c'est un tout concret. [...] Car l'esprit est vivant et actif, et il s'agit pour lui de se faire le produit de lui-même. C'est lui seul qui se met en avant dans tous les actes et les orientations du peuple, il se meut de manière à s'auto-réaliser, à jouir de soi et à se saisir soi-même. Son déploiement, c'est la religion, la science, les arts, les destinées et les événements. C'est cela, et non pas la déterminité naturelle du peuple (comme l'origine du mot « nation » dans *nasci* [naître] pourrait le faire présumer) qui lui donne son caractère. Dans son effectuation, l'esprit du peuple ne connaît initialement que les fins de sa réalité effective – il ne se connaît pas encore lui-même. Il a pourtant une impulsion à saisir ses propres pensées. Sa plus haute activité est la pensée et, dans son effectuation suprême, il travaille à se saisir lui-même. [...] Mais cet accomplissement est en même temps son déclin, c'est-à-dire l'avènement d'un autre degré, d'un autre esprit. L'esprit du peuple singulier s'accomplit dans la mesure où il assure le passage au principe d'un autre peuple, et c'est ainsi qu'adviennent la progression, la naissance et la dissolution des principes des peuples. La tâche de l'histoire philosophique du monde consiste à montrer l'enchaînement de ce mouvement.

La raison dans l'histoire

L'histoire universelle est le progrès de la conscience de la liberté

L'histoire a pour enjeu la transformation de l'esprit, lequel se spécifie par la manière dont il se conçoit, c'est-à-dire encore conçoit sa liberté. On passe notamment de la liberté d'un seul (despotisme oriental) à celle de quelques-uns (démocratie ou aristocratie gréco-romaine) et enfin à celle de tous (monarchie de type germanique).

De l'histoire du monde, on peut dire qu'elle est la présentation de la manière dont l'esprit se façonne pour parvenir au savoir de ce qu'il est en soi. Les Orientaux ne savent pas que l'esprit ou l'homme comme tel est libre en soi. Parce qu'ils ne le savent pas, ils ne le sont pas. La seule chose qu'ils savent, c'est qu'un seul est libre. Mais, pour cette raison, une telle liberté n'est qu'arbitraire, sauvagerie, abrutissement des passions, ou [au mieux] une douceur, un apprivoisement des passions qui ne sont eux-mêmes qu'un accident de la nature ou quelque chose d'arbitraire. Cet [individu] unique n'est lui-même qu'un despote, et non pas un homme libre ni un être humain. – C'est chez les Grecs que, pour la première fois, la conscience de la liberté a vu le jour, et pour cette raison ils ont été libres. Mais les Grecs, comme aussi les Romains, savaient seulement que quelques-uns sont libres, et non pas l'homme en tant que tel. Cela, Platon et Aristote ne le savaient pas. C'est pourquoi non seulement les Grecs ont lié leur vie et l'existence de leur belle liberté à leurs esclaves, mais leur liberté aussi était, d'un côté, une fleur contingente, inaboutie, périssable et bornée, d'un autre côté, un dur asservissement de l'humain. – Ce sont les nations germaniques qui, les premières, sont parvenues, dans le christianisme, à la conscience que l'homme comme tel est libre, que la liberté constitue la nature la plus propre de l'homme. Cette conscience s'est levée tout d'abord dans la religion, dans la région la plus intime de l'esprit. Mais la tâche ultérieure à résoudre et à exécuter, celle d'imprimer ce principe tout autant dans le monde profane, exigeait un long travail de formation. [...] L'histoire du monde est le progrès dans la conscience de la liberté, – un progrès que nous avons à reconnaître dans sa nécessité.

La Raison dans l'histoire

La démocratie grecque

La démocratie grecque suppose une excellence naturelle qui se marque au fait que les Grecs n'ont pas à délibérer sur le bien et le mal. Leur rapport à la politique n'est pas encore de type moral, il est sensible, voire esthétique.

Le moment principal de la démocratie est la disposition d'esprit éthique. [...] Pour l'individu, ce qui est ici essentiel, ce sont la dimension substantielle du droit, les affaires publiques, l'intérêt général. Mais tout ceci se présente en tant que coutume, sur le mode du vouloir objectif, si bien que la moralité au sens propre, l'intériorité de la conviction et du dessein n'est pas encore présente. [...] De même que, dans la beauté sensible, l'élément naturel reste présent, de même, dans cette vie éthique, les lois existent sur le mode de la nécessité naturelle. Les Grecs en restent à l'élément intermédiaire de la *beauté* et n'accèdent pas encore au point suprême de la vérité. Puisque la coutume et l'habitude sont la forme sous laquelle le droit est voulu et réalisé, cette forme est fixe et n'inclut pas encore en elle-même ce qui est hostile à l'immédiateté, [à savoir] la réflexion et la subjectivité de la volonté. Pour cette raison, l'intérêt de la communauté peut être confié à la volonté et à la décision des citoyens – on a ici l'assise de la constitution grecque – car il n'y a encore aucun principe qui s'opposerait à la volonté éthique et qui pourrait en gêner l'effectuation. Seule la constitution démocratique est ici possible. Les citoyens n'ont pas encore conscience du particulier, donc du mal : la volonté objective est chez eux sans faille.

Leçons sur la philosophie de l'histoire

L'idéal esthétique

Ce texte analyse, à travers deux exemples, l'« idéal », qui pour Hegel désigne le contenu essentiel des œuvres d'art : une figure de l'esprit relève de l'idéal lorsqu'elle est entièrement réconciliée avec elle-même et avec le monde.

Cette absence de souci et cette liberté intérieure à propos de l'extérieur est ce que requiert le concept d'idéal. On trouve à Paris le portrait d'un jeune garçon peint par Raphaël. La tête, inoccupée, repose sur le bras et regarde au loin avec une telle absence de souci et une telle nonchalante satisfaction qu'on ne peut se lasser de regarder cette joyeuse image de santé spirituelle. Les garçonnets de Murillo nous procurent la même satisfaction. On voit qu'ils n'ont pas d'intérêts ni de buts lointains. Mais ceci n'est pas dû à leur stupidité. Bien plutôt, ils sont accroupis par terre, satisfaits et bienheureux comme les dieux olympiens. Ils n'agissent ni ne parlent mais, comme êtres humains, ils sont *tout d'une pièce*, sans rien de maussade ni de conflictuel en eux.

Cours d'esthétique I

Art classique et art romantique

Le passage de l'art classique à l'art romantique peut s'interpréter comme l'avènement de la personnalité. Il est significatif que, dans la statuaire classique, les personnages soient dépourvus de regard. À l'opposé, dans la peinture romantique, la lumière vient de l'œuvre elle-même, et les personnages sont représentés comme ayant conscience d'eux-mêmes.

Si nous comparons la détermination de l'art romantique avec la tâche de l'art classique tel qu'elle a été mise en œuvre de la manière la plus adéquate par la sculpture grecque, nous voyons que la forme plastique des dieux n'exprime pas le mouvement et l'activité de l'esprit dégagé de sa réalité corporelle et parvenu au pour-soi intérieur. Le caractère changeant et contingent de l'individualité empirique est certes effacé dans ces nobles images des dieux ; mais il leur manque la réalité effective de la subjectivité qui est pour soi, dans le savoir et le vouloir de soi-même. Extérieurement, ce défaut se montre par le fait que l'expression de l'âme simple, la lumière de l'œil, manque aux figures de la sculpture. Les œuvres les plus hautes de la statuaire sont privées de regard. En eux, l'intérieur ne perce pas au dehors en tant qu'intériorité qui se connaît elle-même dans la concentration spirituelle que l'œil révèle. Cette lumière de l'âme tombe à l'extérieur, elle appartient au spectateur seul qui ne peut contempler la figure d'âme à âme, d'œil à œil. Le dieu de l'art romantique, au contraire, est un dieu qui voit, qui se connaît, qui se saisit dans sa personnalité intérieure, et qui ouvre son intérieur à l'intériorité.

Cours d'esthétique II

Le tragique

Les héros tragiques ne connaissent pas l'hésitation. Agissant d'instinct, ils sont en un sens innocents. Mais, d'un autre côté, comme leurs actions ont une orientation exclusive, donc n'ont rien d'universel, ils sont coupables et méritent leurs souffrances...

Les héros tragiques sont tout autant innocents que coupables. Si l'on admet que l'homme n'est coupable que dans le cas où un choix s'est offert à lui et qu'il s'est décidé à ce qu'il fait par son libre arbitre, les figures plastiques de l'antiquité sont innocentes. Elles agissent à partir de tel caractère, de telle passion, précisément parce que ce caractère, cette passion leur appartient. Il n'y a ici ni indécision ni choix. La force des grands caractères tient justement à ce qu'ils ne choisissent pas, mais *sont* d'emblée, et de part en part, ce qu'ils veulent et font. [...] Car la faiblesse, dans l'action, ne tient qu'à la séparation du sujet comme tel et de son contenu, si bien que le caractère, la volonté et la fin ne paraissent pas naître absolument ensemble. [...] Or, cette oscillation est étrangère aux figures plastiques. Le lien qui unit la subjectivité et le contenu que poursuit la volonté reste pour elles indissoluble. [...] Toutefois, en même temps, leur passion conflictuelle les entraîne à des actions dommageables et coupables. Or, dans ces actions, ils ne veulent aucunement être innocents. Au contraire, ce qu'ils ont fait, c'est leur gloire que de l'avoir effectivement fait. À un tel héros, on ne pourrait faire une plus grande injure que de lui dire qu'il a agi en innocent. C'est l'honneur des grands caractères que d'être coupables.

Cours d'esthétique III

« Dieu consiste à se révéler »

Pour Hegel, la divinité de Dieu implique qu'il n'est pas caché. Son activité n'est que de se révéler – et de se révéler en tant que réconcilié avec l'humanité. Cela, Platon et Aristote l'avaient déjà saisi à leur manière en affirmant que Dieu est étranger à la jalousie.

Si maintenant Dieu n'est pas posé seulement dans un savoir subjectif, dans la croyance, mais si l'on prend au sérieux le fait qu'il *est*, qu'il est *pour nous*, qu'il a *de son côté* un rapport à nous, cela signifie, même en en restant à cette détermination seulement formelle, qu'il se communique aux hommes. Par là, on admet que Dieu n'est pas jaloux. Les plus anciens des Grecs ont fait de la *jalousie* un dieu, et se sont imaginé que Dieu rabaisse tout ce qui est grand et élevé, et fait en sorte que tout soit égalisé. *Platon* et *Aristote* ont récusé la représentation d'une jalousie divine. La religion chrétienne le fait plus encore, qui enseigne que Dieu s'est abaissé jusqu'à homme, et cela jusqu'à la servitude – qu'il s'est révélé à lui. Elle enseigne que Dieu accorde à l'homme non pas seulement ce qui est élevé, mais aussi ce qui est suprême, et qu'il ne fait pas que le lui accorder, mais que, justement par cette manifestation, il formule un commandement – et ce qui est suprême, c'est de *connaître Dieu*. [Même] si nous ne nous référons pas à cet enseignement du christianisme, nous pouvons en rester au fait que Dieu n'est pas jaloux et demander : comment pourrait-il ne pas se communiquer ? À Athènes, raconte-t-on, une loi prescrivait de condamner à mort quiconque se refuserait à laisser quelqu'un d'autre allumer sa lumière à la sienne.

Les preuves de l'existence de Dieu, V^e^ leçon

Critique de la représentation du péché originel

L'innocence, pour Hegel, n'a rien d'enviable. C'est un état d'abrutissement. Critiquant la théologie du Livre de la Genèse, il soutient qu'il fut bon, pour l'humanité, d'accéder à la connaissance du bien et du mal et ainsi à la responsabilité. On retrouve dans cette analyse la conviction de Hegel selon laquelle l'originaire est inadéquat et doit être abandonné.

Cette première union naturelle comme état, comme existence, n'est pas un état d'innocence, mais un état fruste, dominé par le désir et la brutalité. L'animal, dans cet état, n'est ni bon ni méchant. En revanche, l'homme à l'état animal est brutal, méchant et non conforme à ce qu'il doit être. L'homme selon la nature n'est pas comme il doit être. C'est par l'esprit qu'il doit être ce qu'il est, et il se réalise par soi, par une illumination, par le savoir et le vouloir de ce qui est juste. Le fait que l'homme tel qu'il est par nature n'est pas ce qu'il doit être a été exprimé en disant que l'homme est mauvais par nature. Quand on se représente cela en tant que péché originel, l'hérédité est une forme qui relève d'un mode populaire de représentation. Ainsi, le concept d'originarité conforme au concept flotte dans les représentations des peuples, et cette originarité consiste dans l'accord [avec Dieu et la nature]. Toutefois, les peuples expriment cette originarité comme un état soit passé soit futur. Cependant, comme état, l'origine est la grossièreté, tandis que la pensée est le concept qui se réalise en s'affranchissant de la forme de la naturalité.

Leçons sur la philosophie de la religion II

« Dieu lui-même est mort »

Pour Hegel, l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ est un renoncement radical. La mort sur la croix est dans la continuité de l'incarnation et l'exprime. Mais cet abaissement permet à Dieu de se réconcilier pleinement avec l'humanité.

Dieu est apparu en tant qu'homme. Cette humanité en Dieu, et certes son mode le plus abstrait, la suprême dépendance, la dernière faiblesse et le dernier degré de fragilité, ce n'est pas autre chose, justement, que la mort naturelle. « Dieu lui-même est mort », est-il dit dans un chant luthérien La conscience exprime le fait que l'humain, le fini, le fragile, la faiblesse, le négatif est lui-même un moment divin, qu'il est inclus en Dieu lui-même ; que l'être-autre, le fini, le négatif n'est pas en dehors de Dieu, que, comme être-autre, il ne fait pas obstacle à Dieu. L'être-autre et la négation sont [ainsi] connus comme un moment de la nature divine elle-même, ce qui implique la connaissance suprême de la nature de l'Idée de l'esprit.

C'est ainsi que ce négatif extérieur se renverse dans l'intérieur. D'un côté, la mort a ce sens, cette signification qu'ainsi l'humain est dépouillé et que la splendeur divine advient à nouveau. Mais la mort est elle-même, en même temps, le négatif, la pointe suprême de ce à quoi sont exposés l'homme comme être-là naturel, et par là justement Dieu lui-même.

Dans toute cette histoire, les hommes prennent conscience – et telle est la vérité à laquelle ils sont parvenus – que l'Idée de Dieu inclut pour eux la certitude que l'humain est Dieu immédiat et présent. Ils prennent conscience que cette histoire, telle que l'esprit la saisit, est la présentation du processus lui-même de ce qu'est l'homme, l'esprit : en soi Dieu est mort – par cette médiation l'humain est dépouillé, et l'étant-en-soi fait retour à soi et ainsi seulement se met à être esprit.

La conscience de la communauté, qui ainsi assure le passage de l'homme considéré simplement à l'homme-Dieu – à l'intuition, la conscience, la certitude de l'unité et de la réunion de la nature humaine et de la nature divine –, c'est avec cela que la *communauté* commence et c'est ce qui constitue la vérité sur laquelle elle est fondée.

Telle est l'explication de la réconciliation, à savoir que Dieu est réconcilié avec le monde ou, bien plutôt, que Dieu s'est montré comme *devant être* réconcilié avec le monde, que l'humain, justement, n'est pas quelque chose d'étranger pour lui, mais que cet être-autre, cette différenciation en soi-même, la finitude est,

comme on l'a exprimé, un moment en lui-même, mais en même temps quelque chose qui disparaît. Toutefois, dans ce moment, la communauté s'est montrée et manifestée. C'est là, pour la communauté, l'histoire de l'apparition de Dieu.

Leçons sur la philosophie de la religion III

« La révolution à laquelle l'esprit est parvenu ces derniers temps en Allemagne... »

Pour Hegel, la révolution française a un pendant intellectuel en Allemagne. De même que la France a su, politiquement, se doter d'institutions fondées sur les idées, de même, en Allemagne, la philosophie a enfin pris pleinement au sérieux l'unité de l'être et de la pensée.

Philosophie de Kant, de Fichte et de Schelling. Dans ces philosophies s'est déposée et exprimée, dans la forme de la pensée, la révolution à laquelle l'esprit est parvenu ces derniers temps en Allemagne. Dans leur succession, nous avons le cours que le penser a pris. Seuls deux peuples ont participé à cette grande époque de l'histoire mondiale, dont l'essence la plus intime est conçue dans la philosophie de l'histoire : le peuple allemand et le peuple français, si opposés soient-ils, ou précisément parce qu'ils sont opposés. Les autres nations n'y ont pris aucune part : sans doute leurs gouvernements et aussi leurs peuples y ont-ils pris part politiquement, mais non pas intérieurement. En Allemagne, ce principe a fait irruption à titre de pensée, d'esprit, de concept ; en France, c'est dans la réalité effective que cela s'est produit. Ce qui s'est fait jour d'effectif en Allemagne apparaît comme la violence de circonstances extérieures et comme la réaction à son encontre.

La tâche de la philosophique consiste alors [...] à prendre pour objet l'unité même du penser et de l'être, qui est son idée fondamentale, et à la concevoir, c'est-à-dire à saisir la nécessité dans ce qu'elle a de plus intime, le concept. La philosophique de *Kant* propose tout d'abord l'aspect formel de cette tâche, mais son résultat est seulement l'absoluité abstraite de la raison dans la conscience de soi ; d'un côté, elle aboutit à un manque de profondeur et de vigueur qui en reste à l'aspect critique et négatif, et qui, pour avoir quelque chose de positif, s'en tient à des faits de conscience et au pressentiment, renonçant à la pensée et retournant au sentiment. Mais, d'un autre côté, elle a eu pour suite la philosophie de *Fichte*, qui appréhende spéculativement l'essence de la conscience de soi comme égoïté concrète, mais ne va pas au-delà de cette forme subjective de l'absolu. C'est de cette dernière que part la philosophie de *Schelling* pour la rejeter ensuite, et mettre en place l'Idée de l'absolu, le vrai en et pour soi.

Leçons sur l'histoire de la philosophie III, La philosophie moderne

Vocabulaire

Absolu (*das Absolute*)

L'absolu, pris comme substantif, désigne l'objet de l'enquête philosophique. Il est à ce titre synonyme de l'Idée. L'Idée, chez Hegel, n'est pas à comprendre comme une chose mentale, mais, dans la filiation du concept platonicien d'*eidos* ou du concept kantien d'Idée, comme l'inconditionné. Toutefois, chez Hegel, l'Idée n'est ni fixe, ni transcendante à l'expérience. Une Idée est un objet d'expérience qui se constitue en totalité. Par exemple, un corps vivant ou un peuple sont des Idées dans la mesure où, dans le corps vivant, la vitalité d'ensemble rend compte du fonctionnement des organes, et où, dans le peuple, c'est un état d'esprit original et commun qui s'exprime dans les coutumes, les institutions politiques et les œuvres de la culture. Or toute Idée particulière est une réalisation de l'Idée en général, qui tend à se donner des figures concrètes, et qui, en s'effectuant, progresse sur la voie de la complétude.

Pour Hegel, la philosophie doit examiner le réel véritable, et laisser de côté le simplement phénoménal, lequel au demeurant prolifère dans l'expérience. La tâche de la philosophie est de rendre compte du devenir de l'absolu, en repérant les formes et les étapes de son progrès. Une autre thèse est que, dans ce devenir, l'absolu connaît des phases d'abaissement et d'échec, par exemple lorsqu'il y a en lui une dimension de morcellement ou de dépendance à l'égard de l'extérieur. Le terme même d'absolu aurait quelque chose de fallacieux si l'on devait entendre par là ce qui échappe à la finitude. Pourtant, la notion d'absolu a sa justification dans la mesure où, pour Hegel, celui-ci ne se départit jamais d'une certaine souveraineté : celle qui consiste, ne serait-ce que sur le mode de la tendance, à rendre compte de soi par soi.

Abstrait/concret (*abtrakt/konkret*)

Concret vient du latin *concrescere*, au sens de se solidifier mais aussi de croître ensemble. *Abstrait* vient du latin *abstrahere*, qui signifie tirer, enlever. En français, l'abstraction désigne communément l'opération qui consiste à détacher une essence ou une propriété de son substrat, ou encore le résultat de cette opération, comme concept universel. Par exemple, la notion d'homme peut être considérée comme tirée par abstraction de la série des individus « en chair et en os ». Dans une telle perspective, on considérera que l'abstraction renvoie à l'intelligible et la concrétude aux choses sensibles. Hegel déplace l'entente traditionnelle du couple abstrait/concret. Pour lui, est abstrait ce qui est incomplet, unilatéral, et concret ce qui est développé, achevé. Un texte de jeunesse, « qui pense abstraitement ? », le montre sur le mode de l'humour noir, en narrant les commentaires des badauds qui observent un condamné à mort s'approcher de l'échafaud. Chacun formule un jugement qui se révèle comiquement insuffisant, précisément parce qu'il prétend se suffire à lui-même. Ne serait concret en revanche qu'un propos qui prendrait en compte le tout de l'homme et de sa situation.

Aliénation, extériorisation (*Entäusserung, Entfremdung*)

L'aliénation, chez Hegel, désigne toujours un *moment* dans un processus. Elle est la phase dans laquelle le processus, partant d'un état abstrait de lui-même, se morcelle et sombre dans la contradiction. « L'abstrait [...] se sépare de lui-même en se rendant étranger (*sich entfremdet*) à lui-même » (*Phénoménologie*, Préface, p. 83). En particulier, un tel moment se traduit, entre les composantes du processus considéré, par un rapport fait à la fois de dépendance et d'aspiration à l'indépendance. Par exemple, le moment de la « société civile », dans le parcours de la vie éthique, se caractérise par l'aliénation dans la mesure où les agents y sont tributaires les uns des autres, alors même qu'ils tendent chacun à la satisfaction de leurs besoins propres et à l'enrichissement personnel. Une figure non moins caractéristique de l'aliénation est la situation du serviteur à l'issue du combat pour la reconnaissance. Celui-ci est soumis à la volonté du maître – mais en même temps,

par son travail et la formation qu'il se donne à travers le travail, s'efforce de gagner une forme d'indépendance.

Si le concept d'aliénation a une signification éthico-politique chez Hegel, son usage le plus massif est cependant d'ordre systématique, traduisant le devenir de l'Idée. Par exemple, dans le dispositif général de l'Idée, la nature est un moment d'extériorisation : alors que la logique est renfermée en elle-même, et que l'esprit est le processus de réconciliation de l'autre avec soi, la nature est le moment de l'existence sensible morcelée.

Mais une thèse fondamentale de Hegel est que l'aliénation n'est pas le dernier mot d'un processus systématique. En effet, dans son aliénation, l'Idée ne se départit pas de son statut d'Idée. Elle reste une totalité, quoique sous une forme impropre, et tend à accéder à un statut de complétude. Par exemple, tout étant naturel, quoique divisé, conserve une pulsion d'unification. C'est cette tendance qui permet à l'Idée de s'abolir comme nature pour se poser comme esprit. Toutefois, il faut noter que la libération ne met pas fin à l'aliénation de ce qui est aliéné, mais consiste seulement dans le surgissement d'un autre moment de l'Idée qui, lui, est libre. Par exemple, la société civile reste aliénée, quand bien même l'État apparaît, dans lequel les individus se rapportent les uns aux autres comme des concitoyens, c'est-à-dire librement. De même, dans le parcours de la « conscience de soi », il n'y a aucune abolition de l'esclavage, mais, dans la figure du stoïcisme, l'avènement d'un moment de liberté intérieure. Parce que l'aliénation ne s'annule pas en elle-même, la réconciliation, comme achèvement d'un cycle quelconque, n'est en fait que relative.

Aufhebung (relève, suppression, abolition...)

Une notion fondamentale de l'hégélianisme est l'*Aufhebung*, la « suppression » ou la « relève ». Au sens emphatique du terme, l'*Aufhebung* est la « négation de la négation ». La négation première, dans le deuxième moment de chaque cycle systématique, est la scission, comme opposition d'une médiation extérieure et d'un donné immédiat. Et la négation de la négation, dans le troisième moment, est l'unification, c'est-à-dire la prise en charge, par la médiation intérieure, du donné scindé issu du deuxième moment.

Par l'*Aufhebung*, le sujet advient en se réfléchissant lui-même dans l'autre. L'autre, pour lui, n'est alors plus une borne, mais ce au moyen de quoi il s'engendre lui-même. Par l'*Aufhebung*, donc, le sujet sort de son abstraction ou d'un rapport de simple opposition avec l'altérité au profit d'un rapport d'intégration. L'altérité, quant à elle, perd son indépendance, elle devient le matériau par lequel le sujet affirme son universalité. L'*Aufhebung* consiste à supprimer l'opposition entre le « même » et l'« autre », par la subordination du second terme au premier. Elle est l'acte même de réconciliation. *Aufheben* revient aussi bien à abroger (*hinwegräumen*) qu'à conserver (*aufbewahren*) : car il y a rupture avec l'autre, mais aussi utilisation de celui-ci comme support ou ingrédient. Ce qui est supprimé n'est pas l'autre en son existence, mais en son auto-subsistance. L'*Aufhebung* est l'opération qui établit un sens objectif et unifié au sein de ce qui se présente originairement comme scindé.

Comment traduire le terme *Aufhebung* ? On pose souvent le débat en ces termes : le vocable allemand présente un double sens – abolir et conserver –, de sorte qu'il faudrait trouver un mot français qui posséderait la même ambivalence. On peut tenter de trancher le débat en disant que les sens négatif et positif n'ont pas l'un et l'autre le même poids, et que l'un d'eux l'emporte. Il faudrait alors donner à entendre plutôt le sens négatif (d'où : « supprimer » ou « abroger ») le sens positif (d'où : « assumer »). On peut aussi proposer un néologisme (« sursumer »...), mais c'est une manière de renoncer à résoudre le problème. La solution proposée par Jacques Derrida, à savoir « relever », semble alors la meilleure, parce qu'elle connote, positivement, l'élévation et, négativement, la mise à l'écart. Il reste que les textes de Hegel proposent eux-mêmes différents synonymes ou expressions synonymiques : négation de la négation (*Negation der Negation*), infinitisation (*Verunendlichung*), universalisation (*Verallgemeinerung*), idéalisation (*Idealisierung*)...

En toute hypothèse, la difficulté n'est pas tant lexicale que conceptuelle. Il s'agit de saisir que, dans l'*Aufhebung*, l'autre est établi comme une condition du même – cependant comme une condition négative, au sens non de la cause mais du matériau de son auto-affirmation. Le sujet idéalisant ne s'assujettit pas à l'altérité mais, au contraire, se montre souverain à

son égard. L'*Aufhebung* est une relation à l'autre qui n'implique aucune dépendance, mais au contraire une libération. Car elle permet au sujet d'être chez soi dans l'objet. On retrouve ici la thèse fondamentale de Hegel, selon laquelle la liberté ne doit pas être comprise comme suppression du lien avec l'autre mais comme établissement, avec lui, d'un lien de conciliation.

But (*Ziel, Zweck*)

Tout processus systématique est-il finalisé aux yeux de Hegel ? *Oui*, dans la mesure où l'Idée, dans chacun de ses moments, tend vers l'accomplissement, c'est-à-dire vers la réalisation effective de ce qu'elle n'incarne initialement que sur un mode immédiat et formel. Son commencement est but, dit Hegel, dans la mesure où elle doit réaliser de manière complète ce qu'elle n'est tout d'abord que de manière inadéquate. *Non*, dans la mesure où le but au sens strict n'advient que lorsque la chose même est constituée en sujet – c'est-à-dire, le plus typiquement, dans le troisième moment de chaque cycle. C'est alors, mais alors seulement, que le processus est habité par une tendance subjectivement vécue. La fin doit en ce moment s'entendre comme le principe actif gouvernant la dimension objective de la chose. L'âme du vivant, par exemple, est le fondement immanent de l'activité organique du corps. Elle est sa raison d'être et son but. La dimension objective du vivant, quant à elle, n'est rien d'autre que l'effectuation, dans l'objectivité, des tendances subjectives de l'âme. La chose même est alors *Selbstzweck*, « fin à son propre égard », au sens où elle organise son contenu pour le rendre adéquat à elle-même.

Une telle finalité est interne. Le *telos* d'un processus systématique ne doit pas être compris comme appartenant à un vouloir transcendant au processus considéré. Ce dernier n'est pas déterminé de l'extérieur et n'est pas destiné à servir de moyen à autre chose que lui-même. Bien plutôt, il actualise une tendance immanente et constitue un but en soi.

Il demeure néanmoins que la notion de fin au sens strict est d'un usage limité chez Hegel, et qu'on ne peut l'étendre à l'ensemble des sphères de l'*Encyclopédie*, c'est-à-dire aux moments « immédiats » et « réflexifs » de chaque cycle systématique. Car ces derniers ne

présentent pas la rationalité requise par la processualité téléologique. Cela s'illustre par le fait que le but de l'Idée, avant son accomplissement subjectif, est imprévisible. Non seulement, il n'y a pas alors de sujet pour le connaître, mais le passage d'un moment à l'autre implique la mutation de son contenu.

Concept (*Begriff*)

La notion de concept apparaît constamment sous la plume de Hegel. Un grand nombre de lecteurs ont compris cette notion comme si elle renvoyait à la seule sphère de la pensée, ce qui tendrait à donner à l'hégélianisme un aspect extraordinairement intellectuel. Parce qu'il est sans cesse question de concept dans les textes de Hegel, il faudrait conclure que Hegel ne s'occupe que de la pensée... En réalité, le concept, comme notion intervenant dans l'analyse des processus systématiques, est à comprendre comme *principe*, dans la double signification, traditionnellement reconnue au terme grec d'*arkhè*, de *commencement* et de *commandement*. On observe en effet deux usages principaux de la notion : soit à titre de moment *initial* d'un cycle systématique, soit à titre d'*âme immanente* du moment terminal, c'est-à-dire totalisant. Il y a évidemment un lien entre ces deux usages : car le concept nomme, dans chaque cas, une origine qui, en elle-même, est insuffisante et nécessite un développement pour accéder à la complétude. De même que le premier moment d'un processus n'en est encore qu'une réalisation inadéquate, de même l'âme intérieure d'un tout ne suffit pas, à elle seule, à constituer ce tout, puisqu'elle a besoin d'une objectivité qui lui corresponde. Par conséquent, la philosophie ne saurait considérer le seul concept des choses mais doit examiner sa réalisation concrète.

Toutefois, Hegel considère que, dans la réalité effective, c'est bien à la réalisation du concept qu'on a affaire. Bref, que ce dernier, tout insatisfaisant qu'il soit, détermine le développement concret qui lui est associé. Le concept s'oppose à l'existence, et pour cette raison ne saurait se suffire à lui-même. Mais la réalité n'est adéquate que lorsque le concept s'exprime en elle : « Le concept et son existence (*Existenz*) sont deux côtés, séparés et unis, comme âme et corps propre. [...] Une âme sans corps propre ne serait

rien de vivant, et de même l'inverse. Ainsi l'être-là du concept est son corps, tout de même que celui-ci obéit à l'âme qui l'a produit » (*Principes de la philosophie du droit*, Add. du § 1).

Contingence (*Zufälligkeit*)

Contrairement à ce qui a été classiquement soutenu, la philosophie hégélienne n'a rien d'un nécessitarisme. Tout d'abord, le devenir est toujours pensé par Hegel comme une activité spontanée. Telle est l'une des significations de la notion de négativité : le changement ne s'explique pas en termes de conséquences inéluctables, au sens où tout devenir consisterait dans le déploiement irrésistible d'un principe causal, mais en termes d'initiative imprévisible, au sens où le devenir est le fait d'un sujet qui s'oppose à l'objet donné. En outre, dans son devenir, l'Idée est régulièrement influencée par des circonstances qu'elle ne contrôle pas. Précisément, Hegel comprend la contingence, au sens strict, comme la nécessité extérieure, c'est-à-dire la nécessité « qui résulte certes de causes, mais de causes telles qu'elles-mêmes ne sont que des circonstances extérieures » (*La philosophie de l'histoire*, p. 141). Une chose est affectée de contingence quand elle dépend de facteurs dont elle ne peut rendre compte.

Dieu (*Gott*)

Dieu joue deux rôles distincts dans la pensée hégélienne. *En premier lieu*, il est au centre de la philosophie de la religion, laquelle porte sur la représentation du divin à travers l'histoire. La religion culmine dans sa phase chrétienne, selon laquelle Dieu est pourvu de subjectivité. Le divin est l'esprit en tant qu'il manifeste sa réconciliation avec l'ensemble de ce qui est. Parce qu'il est universellement réconcilié, donc en tant que moment de l'esprit *absolu*, le divin est *vrai*. Pour autant, le Dieu de la religion n'advient que sur un mode représentatif, au sens où il reste dépendant de conditions sensibles : par exemple, les Écritures présentent le Christ comme ayant un corps, une existence historique située dans un lieu et un temps déterminés, etc. Au

sein de l'esprit absolu, la religion reste donc en deçà de la philosophie qui, elle, pense l'expérience entièrement par elle-même. *En second lieu*, Dieu est l'un des noms de l'absolu ou de l'Idée. Hegel utilise souvent des expressions théologiques pour commenter sa doctrine. Mais cela signifie davantage une refonte des dogmes admis dans l'Église luthérienne qu'une entière adhésion à ceux-ci.

État (*Staat*)

L'État hégélien est l'institution la plus haute de la vie éthique. Il associe un pouvoir politique unificateur et l'ensemble des citoyens qui se reconnaissent en lui. Alors que la famille est fermée sur elle-même et que la société civile est le théâtre de la concurrence réciproque, l'État rassemble la multitude des citoyens dans un patriotisme commun. Il y a lieu de distinguer la vie politique intérieure, les relations entre les États sur la scène internationale et l'évolution historique des États. *a)* La vie politique intérieure correspond à l'activité des différentes institutions, dont chacune incarne à sa manière le tout de l'État. L'idéal politique de Hegel est la constitution monarchique, où la volonté étatique se constitue de manière médiatisée : elle est conforme au bien du tout (pouvoir du prince), s'investit dans les affaires particulières (pouvoir gouvernemental), et définit les droits et les devoirs propres à chaque sphère de la société civile (pouvoir législatif). Un enjeu fondamental est alors la *Bildung* des citoyens, dont la volonté doit coïncider avec le bien commun. *b)* Les relations internationales sont marquées par une conflictualité inévitable, chaque État ayant besoin que son indépendance soit reconnue par les autres États. *c)* L'histoire, enfin, a pour enjeu, dans chaque État, la genèse des institutions et l'établissement d'un empire.

Hegel analyse la vie de l'État à partir de la question de la liberté. Pour lui, l'État est libre dans la mesure où il est intérieurement unifié et où il étend (tendanciellement) à l'ensemble du monde la conception de la liberté qui le spécifie. Pour Hegel, l'État est la forme la plus haute de l'esprit objectif. Néanmoins, il n'échappe pas aux contradictions de ce dernier, qui se marquent notamment dans la violence interne et externe, et dans la corruption qui guette à terme toute puissance étatique.

Être-là (*Dasein*)

Si l'être pur, le néant et le devenir sont dépourvus de contenu, la catégorie qui leur succède dans la Doctrine de l'être de la *Science de la logique*, au contraire, consiste en un être stable pourvu d'une qualité, l'*être-là*. L'être-là est la présence d'une chose déterminée. Ainsi, il y a l'être lui-même et sa qualité. Le rapport qui les relie n'est pas encore un rapport *essentiel* de cause ou de fondement, ni un rapport *subjectif* de reconnaissance de soi dans l'autre, mais simplement un rapport de qualification : il y a « ceci », il y a là « cela », etc. Le statut d'être-là implique la finitude : ce qui est ceci n'est pas cela. Autrement dit, un étant-là n'est *que* ce qu'il est, sa qualité est sa limite. Néanmoins, cette limite est indispensable. Hegel multiplie les illustrations extra-logiques, voire moralisantes, de son analyse : « L'homme, dans la mesure où il veut être effectif, doit être-là, et, à cette fin, il doit se limiter. Celui qui fait trop le dégoûté devant le fini ne parvient pas à la moindre effectivité, mais il demeure dans l'abstrait et s'éteint peu à peu en lui-même » (*Encyclopédie* I, Add. du § 92). La qualité est à la fois ce qui définit l'étant-là et le menace. Quelque chose qui possède tel caractère pourrait bien, dans telle ou telle condition, changer de caractère : resterait-il cependant alors le même ? La qualité, constitutive de l'être-là, peut donc être vue comme la contradiction qui ronge la chose, comme sa distorsion intime.

Expérience de la conscience (*Erfahrung des Bewusstseins*)

La *Phénoménologie de l'esprit* présente la formation de l'esprit, et notamment les figures de cette formation qui se caractérisent par l'opposition entre le sujet et l'objet. L'esprit se cherche dans les choses au lieu de se chercher en lui-même et, de ce fait, en reste à une connaissance insatisfaisante. Dans la mesure où il se rapporte à une altérité en laquelle il est incapable de se reconnaître pleinement, il reste dépendant, donc fini. La connaissance est inadéquate, non parce qu'elle ne serait pas conforme à l'objet, mais parce qu'elle n'est pas autonome. Par conséquent, l'esprit n'est pas « effectif », il n'est que le « phénomène » de lui-même. Certes, il n'est pas passif, car il produit activement son savoir et agit de manière efficace. Cependant il est en relation

à l'objet, non sur un mode universel, c'est-à-dire unifiant, mais sur un mode particulier, c'est-à-dire exclusif. Il n'accède pas à la raison d'être de l'objet mais seulement à certaines de ses dimensions. En un mot, tant qu'il n'est pas savoir absolu, c'est-à-dire esprit philosophant, il reste enfermé dans une relation sectorielle et morcelée au monde.

Le défaut de l'expérience, alors, est non pas son inexactitude mais son unilatéralité : celle-ci n'est qu'une expérience parmi d'autres, elle n'est pas totale, si bien qu'elle se rapporte seulement à tel ou tel objet ou à telle ou telle dimension de l'objet. La *Phénoménologie* présente cette contradiction : d'un côté, l'esprit apparaissant s'efforce de rendre toujours plus compte par lui-même de son monde, et ainsi de s'autonomiser ; de l'autre, il n'existe que dans le cadre de l'opposition au monde, ce qui l'empêche de s'universaliser véritablement. L'échec de l'expérience phénoménologique découle de sa structure même.

Fini/infini (*endlich/unendlich*)

L'infini ne désigne pas ce qui est au-delà de toute mesure, ce qui est inépuisable, mais ce qui est chez soi dans son autre et, pour cette raison, n'est pas limité par lui. Il renvoie à la relation de réconciliation. Il est en ce sens synonyme de liberté. Une des caractéristiques de l'infini, selon Hegel, est de n'être pas extérieur au fini : car, s'il était tel, il serait borné, hypothèse contradictoire. Cela signifie que l'infini, au sens authentique, est toujours incarné dans le fini. À l'opposé, la finitude désigne ce qui est trop abstrait pour s'investir dans l'altérité ou ce qui est dominé par elle. La notion de finitude n'a donc, pas plus que l'infini, un sens quantitatif : elle désigne bien plutôt un mode de relation à l'autre, à savoir celui de l'opposition. Hegel introduit enfin la notion de « mauvais infini ». Il s'agit d'une relation d'opposition entre deux pôles qui se solde par une altération incessante des termes en question. Le mauvais infini désigne une série interminable d'opérations partielles. Le concept d'effort lié à l'exigence d'identité à soi, tel qu'il apparaît dans la *Doctrine de la science* de Fichte, est pour Hegel un cas typique de mauvais infini.

Grand homme (*der große Mensch*)

Le grand homme inaugure une nouvelle période de l'histoire, en fondant l'État ou en en bouleversant les institutions. Mais il n'agit pas de manière arbitraire : il fait advenir un principe politique qui jusqu'alors n'était pas institutionnalisé mais existait déjà « en soi », c'est-à-dire en germe, dans le vouloir « inconscient » du peuple. Le rôle du grand homme est de vouloir et de mettre en place ce que le peuple, quant à lui ne veut que de manière irréfléchie et impuissante. L'adéquation entre le grand homme et son peuple explique son pouvoir intégrateur. Et son succès n'a rien de surprenant non plus, puisqu'il agit, précisément, sur les volontés de ses concitoyens, lesquels aspirent à obéir à celui qui est capable d'incarner leur esprit adéquatement.

Pour Hegel, le grand homme est « intéressé » au sens où, dans son action, il cherche à satisfaire ses désirs propres. Il n'y a pas de contradiction de principe, en effet, entre le bonheur et la vertu. En outre, le grand homme est passionné. La notion de passion, chez Hegel, est ambivalente : on peut entendre par là aussi bien « l'énergie du vouloir » que l'impulsion subjective et contingente opposée à la raison. En effet, parce que nous sommes dans l'esprit objectif, la motivation du grand homme ne repose pas seulement sur l'esprit du peuple mais aussi sur des tendances égoïstes et vaines. C'est d'ailleurs cette contingence présente chez le grand homme qui explique, au-delà du succès politique, un fréquent échec personnel, qui se traduit par la mort prématurée, l'assassinat ou l'exil.

Guerre (*Krieg*)

S'agissant du « droit politique extérieur » (deuxième moment de l'État), une thèse de Hegel est restée célèbre : il n'y a pas d'État mondial, ni de préteur (au sens de juge) entre les États. Cette assertion doit cependant être précisée : car l'absence d'unité entre les États caractérise, pour Hegel, le moment des relations internationales, mais non pas celui de l'histoire où, tout au contraire, on voit apparaître ces unités interétatiques que sont les empires. En réalité, ce que Hegel récuse, c'est une théorie fédéraliste où les États contracteraient les uns avec les autres sur un mode égalitaire. Pour lui en effet, l'unité ne

peut être que hiérarchique, c'est-à-dire s'opérer sous la domination d'un État dont la légitimité politique l'emporte sur celle des autres.

Si Hegel condamne avec force la guerre civile, il y a chez lui un certain éloge de la guerre extérieure, quand il s'agit pour l'État de préserver son autonomie. En effet, la guerre apparaît notamment dans le cadre des luttes par lesquelles chaque État s'efforce de faire reconnaître son indépendance par les autres. Or la guerre implique – et c'est heureux à ses yeux – la subordination des intérêts privés au bien commun. En situation de guerre, l'État a le droit d'exiger, de la part des individus, le sacrifice de leurs opinions, de leurs biens, voire de leur vie. Et cette situation est salubre pour l'État, dans la mesure où il n'est pas menacé seulement par l'agression extérieure mais aussi par la division intérieure : « Par la guerre se conserve la santé éthique des peuples » (*Principes de la philosophie du droit*, R. du § 324).

Dans la guerre, ce n'est ni le sol ni le sang qu'il faut défendre, mais l'État au sens des institutions de la citoyenneté. La guerre a d'abord un enjeu politique, elle est un aspect de la lutte des hommes pour la liberté. Cependant, même en situation de guerre, des règles demeurent. Par exemple, tout État doit respecter les ambassadeurs et les institutions intérieures de l'État ennemi, ainsi que la vie familiale et les personnes privées.

Idéalisme (*Idealismus*)

« Toute vraie philosophie est un idéalisme », affirme Hegel (*Encyclopédie* I, R. du § 95). Mais l'idéalisme n'est aucunement à comprendre comme la doctrine selon laquelle le réel se réduirait à la représentation que nous en formons. L'idéalisme dont il se réclame signifie bien plutôt que tout être *effectif* – c'est-à-dire digne d'une investigation philosophique – relève de l'Idée en tant que totalité autodéterminante. Examiner le réel sous le point de vue de la totalité implique de relativiser tout objet qui n'en serait qu'une composante particulière. Au demeurant, l'idéalisme n'est pas simplement postulé par le philosophe mais activement démontré par l'Idée elle-même, qui intensifie sa souveraineté sur la multiplicité des choses. La vie de l'absolu est la démonstration d'une rationalité qui est non

pas présupposée mais qui se réalise processuellement. En définitive, la philosophie, pour Hegel, ne consiste en rien d'autre qu'à reconnaître comment le réel, tendanciellement, valide lui-même l'idéalisme.

Immédiateté (*Unmittelbarkeit*)

Comme le mot l'indique, l'immédiateté désigne l'absence de médiation, c'est-à-dire d'un élément extérieur ou intérieur qui, s'ajoutant à l'objet considéré, en rendrait compte. L'immédiateté peut être considérée comme le donné simple, qui constitue le point de départ de tout processus. Cette notion a bien entendu un sens relatif. Par exemple, la famille, d'un côté, en tant que vie éthique, est médiatisée par la moralité à laquelle elle s'oppose, et, d'un autre côté, constitue l'immédiateté de la vie éthique. Les caractères de l'immédiateté sont alors l'absence de contenu différencié et de raison d'être. Par exemple la famille, en tant que point de départ de la vie éthique, est close sur elle-même et basée sur des sentiments d'affection, et non pas sur la volonté délibérée comme la société civile ou l'État.

Hegel fait une analyse constamment critique de l'immédiateté. Faut-il en déduire qu'elle serait à ses yeux illusoire ? Pour certains commentateurs, l'entreprise hégélienne viserait à démystifier l'immédiateté, c'est-à-dire à montrer que ce qui paraît immédiat est en réalité toujours déjà médiatisé. La difficulté de ce type d'interprétation est qu'il ne prend pas au sérieux le progrès systématique : si le premier moment était déjà une totalité effective, ou si le troisième moment était déjà subrepticement agissant dans le premier, quel gain apporterait le devenir processuel ? En réalité, pour Hegel, l'immédiateté est un point de départ réel pour chaque processus, mais l'Idée tend à lui échapper précisément en raison de son manque de teneur et de légitimité.

Négation (*Negation*)

Hegel propose une philosophie de la négation, au sens où le progrès n'est pas dû, pour lui, à l'épanouissement d'une raison séminale ni à l'enchaî-

nement de causes et d'effets, mais à l'avènement de moments qui s'opposent mutuellement. La « négation », la « négativité » et l'adjectif substantivé « le négatif » désignent le plus souvent une opération d'altération (active ou subie), et parfois l'instance subjective opérant cette altération, qu'elle soit finie ou infinie. Mais les trois termes désignent non moins fréquemment la borne, qui par définition est vouée à l'altération. L'expression de « négation de la négation » repose précisément sur le double statut de la négation : le second terme renvoie à la négation comme *être* déficient présupposé, et le premier à l'*activité* d'*Aufhebung* de cet être. Alors que la causalité mécanique constitue, pour une grande partie de la philosophie moderne, un modèle fondamental pour penser la relation entre les objets, avec la notion de négativité c'est la réaction spontanée du sujet face à l'objet que Hegel se donne pour modèle.

Si l'hégélianisme met la réconciliation au centre de ses valeurs, il n'a pourtant rien d'un irénisme. La réconciliation, dans le troisième temps de chaque cycle systématique, s'obtient par l'assujettissement radical du moment scindé. Elle ne se produit ni grâce à la mise en évidence de l'inanité de l'opposition, ni par un mol accommodement entre les parties en conflit, mais par la victoire de l'unité sur la division. La réconciliation est dramatique, car elle procède d'un combat.

Prince (*Fürst*)

L'analyse hégélienne du prince est célèbre pour son ambiguïté. Elle semble présenter une contradiction puisque Hegel déclare, d'un côté, que le prince est le sommet et la base de la constitution (ce qui semble attester son importance primordiale), et, de l'autre, qu'il se contente d'apposer sa signature au bas des lois (ce qui semble impliquer son absence de pouvoir réel). Par ailleurs, Hegel valorise la monarchie *héréditaire* – ce qui est étrange, au premier abord, compte tenu de son insistance sur la rationalité de la constitution monarchique moderne.

La nécessité du prince comme chef unique dans l'État moderne renvoie en fait à l'unité de l'État. La volonté étatique, pour être une, doit être dirigée par un seul homme. Cela n'exclut certes pas des institutions

plurielles, mais l'ensemble doit être subordonné au monarque. Le rôle du prince est essentiel parce qu'il incarne la volonté unique de l'État – et ceci au sens fort : il n'est pas seulement le signe de l'État mais lui donne une réalité effective. Pour autant, le prince se caractérise par sa naturalité, c'est-à-dire par le fait qu'il ne doit sa position dans l'État qu'à sa naissance et non pas à sa formation ni à son mérite. Il n'est que le fils du monarque précédent, et même si sa naissance lui assure « naturellement » un noble caractère, il n'est pas destiné à délibérer sur ce qu'il convient de faire. « On n'a besoin comme monarque que d'un être humain qui dit 'oui' et met le point sur le i » (*Principes de la philosophie du droit*, Add. du § 280). Le prince, dans l'ordre institutionnel, n'est qu'un commencement : il joue certes un rôle indispensable, mais qui n'est pas le plus haut dans l'État.

Processus (*Prozess*)

La philosophie, aux yeux de Hegel, n'a pour tâche ni de décrire l'essence supposée fixe des choses ni de présenter leur raison d'être abstraite, mais de montrer leur devenir concret, bref leur « vie ». Il ne s'agit pas d'établir leur *quid* en se désintéressant de leur *quod*, mais de montrer que les choses consistent, à chaque fois, en une opération d'engendrement de soi, comme essence et existence. Le processus est plus précisément l'activité par laquelle une figure déterminée de l'absolu tend à se produire de manière « effective ». La valorisation du processus est à associer à la thèse selon laquelle le vrai est « résultat ». Le processus répond à une tendance interne, il est composé de phases qui s'opposent les unes aux autres. Hegel cherche à expliciter le type général du processus, qui comprend généralement (mais pas toujours) trois grandes étapes. Dans une première phase, l'absolu se présente comme donné. Dans la deuxième, une altérité vient s'opposer à l'instance initialement donnée. Et, dans le troisième moment, l'absolu se subordonne l'altérité auparavant irréductible et s'exprime en elle comme totalité unifiée.

Raison (*Vernunft*)

La raison selon Hegel n'est pas à comprendre comme une faculté de l'esprit (comme chez Kant) ni comme une entité « métaphysique » (à l'image du Dieu des philosophes). « Rationnel » qualifie, dans un processus, le moment de la réconciliation, de l'égalisation du sujet et de l'objet. Est rationnel ce qui n'est ni immédiat, ni scindé, mais constitué en un tout concret. Il s'agit en particulier du sujet qui rend compte par lui-même de son objectivité.

La raison correspond donc à l'unité des contraires, une unité qui respecte l'autonomie des termes associés. Parce qu'elle succède à l'immédiateté et à la scission, et parce qu'elle est elle-même active, la raison n'est pas donnée, elle ne s'établit que processuellement. Elle se pose donc en niant la fusion simple des termes (premier moment, celui de la simplicité, de la clôture sur soi) et leur séparation (deuxième moment, qui oppose les pôles du « même » et de « l'autre »). Est rationnel, dans un cycle systématique, le moment où un principe intérieur gouverne souverainement une extériorité différenciée. Un moment rationnel est donc à la fois caractérisé par un contenu diversifié et une forme unifiante. En effet, la rationalité échappe au caractère superficiel de l'immédiateté. Ce qui est immédiat est sans profondeur, et à ce titre contingent ou arbitraire, alors que ce qui est rationnel dispose d'une raison d'être immanente. Ensuite, ce qui est rationnel est inclusif, il intègre en lui l'objectivité extérieure. À l'opposé, dans la scission, chaque pôle est dépendant de l'autre et de ce fait dépourvu d'autonomie vraie. En outre, son principe n'est pas universel mais particulier, il ne forme pas avec l'autre une unité libre mais asservit l'altérité ou lui est asservi. Par contre, l'être rationnel se reconnaît librement en l'autre au sens où il élève l'autre et s'élève lui-même à une loi universelle, c'est-à-dire valide pour chacun.

Reconnaissance (*Anerkennung*)

La « reconnaissance » est une relation intersubjective dans lequel chacun se rapporte à soi-même et à autrui comme à un être spirituel. Elle est notamment thématisée comme une étape de la conscience de soi (moment de la maîtrise et la servitude) et comme un aspect des relations internatio-

nales (en situation de paix, les États se reconnaissent mutuellement – ou non – comme indépendants). La reconnaissance, au sens qu'elle prend dans le parcours de la conscience de soi, est d'abord une lutte pour la domination. Il y aura un maître et un esclave et non pas, par exemple, des amis, des concitoyens ou des coreligionnaires. La reconnaissance, alors, n'exprime aucune autonomie, ni ne procède d'une loi ou d'une représentation partagées. Bien plutôt, elle résulte de l'influence violente et arbitraire exercée l'un sur l'autre par les deux protagonistes. Pour cette raison, le maître est lui-même asservi par la relation qu'il entretient avec le serviteur. Pour autant, dans cette lutte, les individus sont conduits à préférer leur capacité à nouer un lien spirituel avec autrui à leur attachement naturel à la vie. C'est pourquoi elle permet un certain progrès de la conscience.

Spéculation (*Spekulation*)

En reprenant une tripartition souvent utilisée par Hegel, on peut opposer la connaissance « spéculative », c'est-à-dire philosophique au sens emphatique du terme, à la connaissance immédiate et à la connaissance réflexive. *a)* La connaissance immédiate examine les aspects les plus superficiels de l'expérience, par exemple ce qui d'elle apparaît ici et maintenant. Il s'agit d'une pensée non méthodique, qui ne coordonne pas son contenu mais se contente d'en enregistrer passivement et aléatoirement certains traits. *b)* La connaissance réflexive est, quant à elle, gouvernée par une visée d'objectivité. Elle est une connaissance savante. Toutefois, sa méthode reste extérieure à l'objet. Le savoir n'exprime pas la genèse de l'objet, mais la manière dont le sujet connaissant entend organiser son savoir. Corrélativement, elle se désintéresse de l'unité de l'objet, puisqu'elle se contente de juxtaposer les résultats de ses observations. *c)* La connaissance spéculative, enfin, traite l'objet comme un tout, qui en outre se développe spontanément. L'unité des différentes dimensions de l'expérience n'est plus produite par l'observateur mais se révèle d'elle-même dans l'expérience, à titre de principe génétique de la chose même. Dès lors, à la différence de la connaissance réflexive, la spéculation n'exa-

mine pas une série d'objets disjoints mais un unique sujet-objet, qui est « concrètement universel » au sens où il s'unifie lui-même.

Vie (*Leben*)

La vie est l'un des objets privilégiés de l'enquête hégélienne. Dans l'*Encyclopédie*, la vie est un moment spécifique de la logique (l'Idée immédiate), mais aussi un moment de la nature (l'organisme naturel). Toutefois, la catégorie de vie déborde ces sections et sert de modèle général pour les processus de l'Idée. La vie est en effet pensée par Hegel comme un processus gouverné par une tendance vers la complétude. Ce qui est vivant se caractérise par une activité spontanée et continue d'autoproduction.

Hegel pense le vivant par recours à la notion de but. L'organisme vivant présente une finalité interne, celle de se conserver comme un tout. Ceci implique, pour lui, de lutter sans cesse contre la tendance de chaque organe à faire valoir ses intérêts particuliers. Quand cet effort échoue, il y a maladie et finalement mort. La mort est inéluctable chez l'organisme vivant, justement parce qu'il n'existe que comme individu particulier et ne peut de ce fait supporter qu'une différenciation limitée. Seul le genre, plus universel, se maintient d'individus à individus. À la différence notamment du spinozisme, qui récuse la thèse selon laquelle l'être pourrait en lui-même inclure une entrave à son auto-déploiement, l'hégélianisme considère que la vie se définit par le conflit qu'elle entretient – en elle comme hors d'elle – avec ce qui s'oppose à elle, et notamment avec l'inorganique. Penser la vie implique donc de reconnaître que l'Idée n'est pas intégralement vivante, et que sa manière d'être vivante n'est pas univoque mais varie d'un moment à l'autre.

Textes cités

- *Correspondance*, trad. J. Carrère, Paris, Gallimard, 1962-1967.
- *Propédeutique philosophique*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1963.
- *La raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, Paris, UGE, 1965.
- *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, tr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1967.
- *Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970-1988, 3 volumes.
- *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. P. Garniron, 7 vol., Paris, Vrin, 1971-1991.
- *Cours d'Esthétique*, trad. J.-P. Lefebvre & V. von Schenck, 3 vol., Paris, Aubier, 1995-1999.
- *Leçons sur la philosophie de la religion*, Parties I et III, trad. P. Garniron, Paris, PUF, 1996-2004.
- *Introduction aux Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. G. Marmasse, Paris, Vrin, 2004.
- *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006.
- *La philosophie de l'histoire*, trad. M. Bienenstock (dir.), Ch. Bouton, J.-M. Buée, G. Marmasse, N. Waszek et D. Wittmann, Paris, Livre de poche, 2009.
- *Leçons sur la philosophie de la religion*, Partie II, trad. G. Marmasse, Paris, Vrin, 2010.
- *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, Paris, PUF, troisième édition, 2013.
- *Science de la logique*, trad. B. Bourgeois, 3 vol., Paris, Vrin, 2015-2016.

Table des matières

Contexte **3**

1. Le projet hégélien face à Kant et Fichte 5
2. De Stuttgart à Iéna... 10
3. ... Et d'Iéna à Berlin 13

Parcours en pensée **17**

Chapitre 1. La *Phénoménologie* de *l'esprit* : quelle légitimité pour la philosophie ? 19

1. Les enjeux de la *Phénoménologie* 20
2. La certitude sensible 24
3. Le rapport de maîtrise et de servitude 27
4. Le savoir absolu 29

Chapitre 2. Le projet encyclopédique : penser le tout en son devenir 33

1. Philosophie et systématicité 33
2. La spéculation 38
3. L'Idée comme objet de la philosophie 40
4. Le concept d'*Aufhebung* 44
5. Le devenir du tout 47

Chapitre 3. La *Science de la logique* : la pensée « pure » comme vérité première 53

1. Le problème de la pensée pure 53
2. Quelques catégories de la Doctrine de l'être 55
3. Quelques catégories de la Doctrine de l'essence 58
4. Quelques catégories de la Doctrine du concept 60

Chapitre 4. La nature comme chute de l'Idée dans l'extériorité 65
1. La contradiction non résolue 65
2. Le passage de la logique à la nature 69

Chapitre 5. Les caractères généraux de l'esprit. L'esprit subjectif 73
1. L'esprit comme sujet opérant l'*Aufhebung* de la nature 73
2. Le moment anthropologique 78
3. La phénoménologie de la conscience 80
4. Le moment psychologique 81

Chapitre 6. Le monde des normes 85
1. Le droit abstrait 87
2. La moralité 90
3. La vie éthique 94

Chapitre 7. L'histoire comme progrès de la conscience de la liberté 101
1. L'enjeu du devenir historique 102
2. La fin de l'histoire 105
3. La raison dans l'histoire 107
4. La ruse de la raison 108

Chapitre 8. L'art et la religion : vers une réconciliation complète 115
1. L'esprit absolu 115
2. L'objet de l'art 119
3. Les différentes époques de l'art 120
4. Les enjeux de la religion 123
5. Des religions païennes au christianisme 124

Chapitre 9. L'hégélianisme en procès 129

Parcours en textes **133**

Vocabulaire **169**

Textes cités **189**

Imprimé en Italie par «La Tipografica Varese Srl» Varese